ZNAK

MIESIĘCZNIK

76

KRAKÓW

ROK XII PAŹDZIERNIK (10) 1960

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 22 IX. 1960 Druk ukończono w październiku 1960
Format A5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 10
Zam. 325. 22. IX. 1960 Nakład 7.000 + 350 egz. E-18

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XII Nr 76 (10)

Październik 1960
KRAKÓW

OD REDAKCJI

Jednym z głównych celów zapowiedzianego Soboru Powszechnego ma być przygotowanie przyszłego zjednoczenia chrześcijaństwa. Papież Jan XXIII dał temu wyraz w szeregu przemówień a zwłaszcza w swojej pierwszej programowej encyklice: Ad Petri Cathedram *z 29 czerwca ub. r. Tym samym zobowiązał on w szczególniejszy sposób wszystkich katolików, duchownych i świeckich, by nie szczędzili starań i wysiłku na rzecz osiągnięcia tej upragnionej jedności.*

Zgodnie z intencjami Kościoła również zespół „Znaku" i „Tygodnika Powszechnego" stara się — w miarę swoich możliwości — przyczyniać choćby w drobnej mierze do realizacji tego wielkiego dzieła. W tym celu m. in. wydaliśmy w ubiegłym roku specjalny numer „Znaku" (nr 64) poświęcony w całości problematyce zjednoczenia chrześcijaństwa. W przedmowie do tego numeru pisaliśmy: „Przygotowując obecny numer «Znaku» zwróciliśmy się do kilku znanych katolickich teologów polskich oraz do paru osób świeckich z prośbą o napisanie artykułów, poświęconych zagadnieniom dotyczącym zjednoczenia chrześcijaństwa... Zdajemy sobie sprawę, że to dopiero początek. Pragniemy, aby to był początek dobry, aby był praktycznym »wyjściem na przeciw« naszym oddzielonym Braciom".

Cieszymy się, że w numerze bieżącym możemy przekazać naszym Czytelnikom ważny głos w sprawie zjednoczenia. Jest to

głos znanego teologa protestanckiego, ks. dra Zygmunta Michelisa [1], *który przedstawia swoje poglądy na teologiczną stronę jedności Kościoła i wysuwa oryginalne propozycje organizacyjne w sprawie zjednoczenia kościołów. Poglądy te i propozycje nie zawsze oczywiście są zgodne z nauką Kościoła katolickiego (nie pokrywają się też zapewne ze stanowiskiem Kościoła prawosławnego, ani też z opiniami większości teologów protestanckich). W szczególności dotyczy to koncepcji triumwiratu trzech patriarchów oraz zasady pełnej, „autokefalii patriarchów wraz ze swoimi biskupami krajowymi". Autokefalia ta kolidowałaby bowiem istotnie z pojęciem pełnej jedności Kościoła, zaś projekt zastąpienia Głowy Kościoła przez kolegium trzech patriarchów — abstrahując nawet od względów doktrynalnych — wydaje się z czysto praktycznego punktu widzenia nie do zrealizowania. Sądzimy także, że nie można podstawowej przecież prawdy o Eucharystii pozostawić prywatnemu rozumieniu wiernych — wbrew nauce Kościoła katolickiego o prawdziwej, realnej i substancjalnej obecności Chrystusa w Hostii. Także nie można przyjąć uznania papieża za jedynie „herolda i wyraziciela nieomylności Kościoła", gdyż nieomylność papieża — według nauki Soboru Watykańskiego — nie jest zagwarantowana zgodą Kościoła, lecz szczególnym działaniem Bożym, zwanym asystencją Ducha Świętego, obiecaną św. Piotrowi i jego następcom.*

Sygnalizując te zagadnienia uznajemy jednak za pożyteczne rozpoczęcie dyskusji o jedności Kościoła pomiędzy teologami różnych wyznań i uważamy za swój obowiązek udostępnienie łamów „Znaku" dla wypowiedzi, która, naszym zdaniem, rzetelnie służy idei zjednoczenia chrześcijańswa.

Do poruszonych przez Autora zagadnień wrócimy w numerach następnych. Na razie prosimy Czytelników o przypomnienie sobie treści 64 numeru „Znaku".

---

[1] Por. nota biograficzna przy artykule ks. Michelisa.

Ks. Dr ZYGMUNT MICHELIS

TEOLOGICZNA PROBLEMATYKA RUCHU EKUMENICZNEGO

Okoliczności zewnętrzne — wojna światowa i nędza powojenna — na całym niemal świecie spowodowały, że nowoczesny ruch ekumeniczny został jednostronnie zepchnięty na tor pomocy materialnej, i to nie tylko dla Kościołów, lecz także dla narodów niechrześcijańskich. Świadomość, a przynajmniej instynktowne wyczucie nieprzezwyciężonych trudności ideologicznych na drodze do urzeczywistnienia idei ekumenicznej, wpłynęły może po trosze na jednostronne trzymanie się tego toru. Nie oznacza to oczywiście, że teologiczne zagadnienia nie były wcale poruszane lub nie odgrywały żadnej roli w dyskusji ekumenicznej. Ale już naczelne hasło, a raczej jedyny warunek przystąpienia do Światowej Rady Ekumenicznej — wiara w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela — utworzyły tak szeroką bramę, że w praktyce stała ona otworem dla wszystkich, którzy chcieli z niej skorzystać. Teologią nie zajmowano się prawie wcale, w każdym razie ostrożnie i opisowo. Ha-

---

Ks. dr ZYGMUNT MICHELIS studia teologiczne ukończył w Dorpacie w r. 1912. Od r. 1921 proboszcz ewangelicko-augsburskiej parafii Św. Trójcy w Warszawie. W okresie międzywojennym wydawca i redaktor tygodnika „Zwiastun Ewangeliczny", założyciel i prezes Spółdzielczego Banku Ewangelickiego, założyciel i prezes Towarzystwa Mikołaja Reja, autor tomu kazań *Wierzcie w światłość*. W czasie wojny odznaczony w r. 1939 Krzyżem Walecznych za obronę Warszawy, od r. 1943 szef podziemnej organizacji ewangelickiej „Narew",w czasie Powstania członek zarządu cywilnego miasta. Po wojnie członek pierwszego powojennego Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego, prezes pierwszego powojennego Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, następnie biskup-adiunkt. Członek polskiego oddziału „Towarzystwa Przyjaźni między Narodami przez Kościoły", uczestnik Kongresu Ekumenicznego w Sztokholmie (r. 1925) i pierwszego Kongresu Ekumenicznego w Amsterdamie (1948), założyciel i redaktor naczelny miesięcznika „Kościół Powszechny", założyciel (1943) i prezes Polskiej Rady Ekumenicznej (1945—1. VII. 1960), stały delegat Polskiej Rady Ekumenicznej do wydziału Pomocy Kościelnej w Genewie (1945—50). (Przyp. Red.)

słem było: lepsze wzajemne poznawanie się i tworzenie przyjaznego klimatu pomiędzy konfesyjnymi Kościołami i ich wyznawcami. Gdy się pamięta o nieprzyjaznych lub zgoła wrogich stosunkach międzykonfesyjnych, o fanatyzmie i wzajemnej pogardzie powaśnionych wyznawców Proroka Miłości, a także o bezprzykładnej nieznajomości rzeczywistości kościelnej i duchowej sąsiadów spoza miedzy kościelnej, to nie będziemy lekceważyli tego zadania i osiągnięć w tym zakresie. Wzajemne poznanie się i obcowanie w poczuciu pewnej duchowej wspólnoty, płynącej z wiary we wspólnego „Pana i Zbawiciela", stanowiły absolutnie konieczną uwerturę do symfonii braterstwa i jedności w Chrystusie. Chwała Bogu i cześć apostołom Ekumenii, że cel ten w znacznym stopniu osiągnięto. I nic nie pomniejsza go okoliczność, że przyczyniły się do tego liczne i hojne materialne objawy i dowody chrześcijańskiej miłości bliźniego i solidarności pomiędzy Kościołami „dającymi i otrzymującymi" (*giving and receiving churches*), aczkolwiek to mocno amerykańskie „kapitalistyczne" sformułowanie raziło wielu z „otrzymujących". Ale po piętnastu latach, gdy sobie już wszystko powiedziano wzajemnie o sobie, gdy usunięto już przesądy i kalumnie, którymi zatruwano dusze, a nawet obalono wiele barier na drodze do duchowego zbliżenia na wspólnych nabożeństwach, gdy przekazano setki tysięcy modlitw do Boga, aby raczył nam dopomóc do „jedności", trzeźwi i uczciwi ekumeniści głośno zaczęli stawiać pytanie: a co dalej? Wiemy wszakże, że Bóg chce jedności, a nawet ją nakazuje; wiemy, że rozłamy kompromitują Kościół w oczach niewierzącego świata, że utrudniają w wysokim stopniu misje wśród innych narodów i religii. I wiemy, że chwasty rozłamów, odszczepieństwa, fanatyzmu, bratobójczych krwawych prześladowań wzajemnych i wojen religijnych nie Chrystus spowodował, lecz ludzie, Jego uczniowie, w niepojętym dla nas dziś zaślepieniu i nierozumieniu Ewangelii. I wiemy także, że gorliwi, lecz zaślepieni apostołowie niechrześcijańskiej zaciekłości, ducha pychy, ekskluzywizmu, pogardy, fanatyzmu — muszą własnymi rękoma i słowami wyplenić ducha ciemnoty i otworzyć na oścież bramy swoich serc i swoich świątyń dla ducha Chrystusowej Miłości — tej Miłości, która nie gardziła celnikami i jawnogrzesznicami, która zostawiała dziewięćdziesiąt dziewięć bezpiecznych owiec, aby szukać jednej zbłąkanej, która modliła się na krzyżu za tych, „którzy nie wiedzą, co czynią", mordując swego „Pana i Zbawiciela".

Drugi Kongres Ekumeniczny w Evanston uświadomił sobie, że ruch ekumeniczny stanął wobec poprzecznej ściany z napisem: co dalej?

Odpowiedzią na to pytanie było ustanowienie, obok generalnego sekretariatu administracyjno-organizacyjnego, równoległego sekretariatu ideologiczno-teologicznego. Dotąd Światowa Rada Ekumeniczna skrupulatnie (i dla wielu nazbyt dyplomatycznie) unikała wszelkiej dyskusji teologicznej na temat Zjednoczenia. I oto w ubiegłym roku Rada Centralna uchwaliła dla Komisji Teologicznej zlecenie opracowania teologicznej podstawy i modelu dla Zjednoczenia. Ten, wobec dotychczasowej praktyki, rewelacyjny nakaz znalazł się na pierwszym miejscu tegorocznej sesji Rady Centralnej (w sierpniu 1960 r.) w St. Andrews, w Szkocji — i przyszłorocznego Kongresu w New Delhi w Indiach. Kto wie, czy do tego zwrotu nie przyczyniła się także rewelacyjna inicjatywa obecnego popieża, Jana XXIII, i zwołanie Soboru Ekumenicznego w Rzymie. Watykan ma swoją wyraźną koncepcję zjednoczenia, prawosławie także — tylko rozproszkowany protestantyzm, który ma tylu mądrych i płodnych teologów a tak mało kościelnych przywódców większego formatu, nie posiada, mówiąc nieco przesadnie i brutalnie (protestantowi to uchodzi), żadnej wspólnej, a może i partykularnej teologicznej koncepcji zjednoczenia. Boć przecie odsyłanie nas do Sądu Ostatecznego i pocieszanie duchową jednością w niebie, lub „symboliczną" na ziemi, nie może być poważniej brane przez odbiorców, aniżeli przez jej autorów.

Po tym świadomie i rozmyślnie nieco przejaskrawionym obrazie aktualnej rzeczywistości ekumenicznej, jako wstępie do właściwego naszego tematu, spróbuję przedstawić zarysowujące się konkretne plany w łonie najpoważniejszego i reprezentacyjnego odłamu teologii protestanckiej, jaką jest teologia w języku niemieckim (niemiecka i szwajcarska), w szczególności na podstawie prac czołowego luterańskiego ekumenisty, prof. Kindera z Münster i w końcu dodać kilka konkretnych myśli osobistych.

I

Co jest ostatecznym celem ruchu ekumenicznego? Otóż — nie jedność Kościoła Chrystusowego, jak się to popularnie mówi i pisze. Jedność Kościoła istnieje, gdyż jest tylko jedna Ewangelia i jeden Zbawiciel, czyli jedna Prawda. I dlatego może być tylko jeden Kościół, którego głową, kamieniem węgielnym i opoką jest Chrystus — Jego Ewangelia, Jego żywot, Jego Ofiara. Kościół więc w swoich licznych członach, kierunkach, przejawach życia duchowego, pobożności i instytucjach — jest jeden, i nierozerwalnie związany w swojej egzystencji z Osobą swego Założyciela — Jezu-

sem Chrystusem. Kościół jest zbiorowym żywym organizmem, którego Głową jest Zmartwychwstały. Odcięcie członka od żywego organizmu Kościoła — Chrystusa skazuje ten odcięty czy odseparowany człon na niechybną śmierć. Odcięta od pnia gałąź może, zwłaszcza w specjalnych warunkach, zachować przez dłuższy czas liście, może nawet zakwitnąć, ale nie może przynieść owocu, a w końcu musi zwiędnąć, uschnąć i zaniknąć. Dzieje Kościoła znają podobne wypadki.

Powyższe stwierdzenie nie da się naturalnie zrozumieć, a tym bardziej udowodnić metodami historycznej analizy. Kościół bowiem, obok swojej doczesnej empirycznej i widzialnej rzeczywistości, jest zarazem tworem nadprzyrodzonym, życiem kategorii mistycznej. Można więc w ten „jeden święty, powszechny, apostolski Kościół" tylko wierzyć, jak się wierzy w niewidzialnego, żywego i obecnego w Kościele Chrystusa. Dlatego też wszyscy chrześcijanie wyznają jednym tchem we wspólnym *credo* apostolskim — „wierzę w Boga, wierzę w Chrystusa, wierzę w Ducha Świętego i wierzę w Kościół" itd.

Człowiek niewierzący, historyk świecki widzi Kościół, ocenia i tłumaczy jego dzieje zupełnie inaczej, aniżeli wierzący teolog i historyk kościelny. Świecki historyk widzi tylko doczesną, organizacyjną stronę dziejów Kościoła, widzi Jego słabość, jego rozdarcie, jego klęski. Sądzi także, że można go zwalczyć, a nawet zniszczyć, podobnie jak wszystkie inne organizacje społeczne, polityczne, państwowe, narodowe. Nie widzi natomiast Jego mistycznej, nadprzyrodzonej Głowy, niezniszczalnego pierwiastka absolutnej Prawdy.

Słuszność mają teolodzy, którzy, poznawszy zmysłem wiary tajemnicę Kościoła, twierdzą, że Kościół z istoty swojej nie może być rozdarty, rozczłonkowany, zniszczony. Dlatego też niemożliwe i niepotrzebne jest jego zjednoczenie. Dlatego jedność nie może być ustanowiona przez połączenie w unii administracyjno-organizacyjnej różnych grup konfesyjnych. I dlatego nie można stworzyć przez praktyczny kompromis ośrodka w kształcie uzgodnionego modelu Kościoła, a następnie przez kompromisowe formułki, dogmaty, obrządki harmonizować istniejące prądy i kierunki wyznaniowo-kościelne.

II

Gdy teologia ekumeniczna zrozumie i jasno wypowie powyższą prawdę, wówczas stanie wobec swego istotnego problemu, a mianowicie pytania: co stanowi w widzialnym, historyczno-empirycznym

kształcie Kościoła, w jego organizacji i działalności — nadprzyrodzony, mistyczny i nieprzemijający pierwiastek. I właśnie w tej sprawie, w znalezieniu i uzgodnieniu w czym leży ten pierwiastek, który stanowi o istocie i boskości Kościoła, leży wielkie i trudne, ale rozwiązywalne zagadnienie ruchu ekumenicznego. Teologia mówi w tym wypadku o *vestigia ecclesiae*, o znamionach Kościoła. W tych granicach wszystkie poważne, praktycznie uznawane teologie są ze sobą zgodne. Trudność i rozbieżność zaczyna się dopiero z chwilą ustalania tych podstawowych, niezbędnych dla pełni życia Kościoła *vestigia ecclesiae*, bez których mogą istnieć tylko herezje, sekty, w najlepszym razie okaleczone, zniekształcone, jeszcze żyjące „torsa" kościelne.

Wiemy zresztą z biologii, a jej prawa stosują się nie tylko do żywych organizmów cielesnych, że organizm może trwać i częściowo pracować nawet przy dość radykalnym kalectwie. Można żyć bez rąk, bez nóg, bez oczu, z częścią żołądka, z jedną nerką itd. Nie przenosimy tej anatomicznej analogii na organizm Kościoła, podkreślamy tu tylko żywotność organizmu cielesnego — i może jeszcze większą — organizmu duchowego i społecznego. I stąd wynika konkluzja, że i bez różnych członków człowiek pozostaje człowiekiem, czyli żywą, nieodłączną cząstką swego rodzaju. Ale są takie części, członki organizmu, bez których żywy organizm trwać nie może. Nie mówimy tu o głowie — to jest rzecz oczywista także w zastosowaniu do Kościoła. Kto odrzuca Chrystusa jako Zbawiciela świata, przestaje być chrześcijaninem. Ale są inne członki, mniej widoczne, ale także decydujące o życiu i śmierci człowieka. Dla przykładu wymieńmy serce. Podobne znaczenie mają i inne organy, gdy je tracimy zupełnie, np. płuca, żołądek, wątroba itp. Ale serce musimy posiadać albo całe, albo go nie mamy wcale. Co więc jest takim organem Kościoła, bez którego odłączona cząstka Kościoła traci życie? Jakie są inne organy, które trzeba zachować choćby częściowo, aby żyć — choćby niepełnym życiem Kościoła? Oto jest problem teologii ekumenicznej! Gdy ten problem zostanie rozwiązany, zagadnienie zjednoczenia przestanie wydawać się nierozwiązywalne. Z herezją, sektą, czyli z ruchem wyznaniowym bez najbardziej istotnych cech kościelnych, nie może być zjednoczenia, bo brak mu organu do przyjęcia transfuzji Krwi Chrystusowej, ratującej od śmierci. Werbalne przyznawanie się do Chrystusa w tych warunkach nie ma znaczenia. A w innych wypadkach nie należy mówić o „zjednoczeniu", a jedynie o regeneracji, o ponownym zespoleniu, o „powrocie odłączonych braci". Pertraktacje na gruncie „równości" są w ludzkich, świeckich stosunkach przyjętą formułką,

która i tam jest tylko dyplomatycznym „listkiem figowym". I tam zawsze ktoś jest słabszy, a ktoś inny silniejszy. I ten ostatni z wyrachowania lub z szlachetności może tylko stwarzać pozory równości, ale życie rychło demaskuje podobne fikcje.

Chrześcijanie są w innej sytuacji. Są braćmi, członkami jednej rodziny, dziećmi jednego Ojca, obywatelami jednego Królestwa. I tu nie ma i nie może być zagadnień „prestiżowych". Kto je wysuwa, ten zadaje kłam swojej wierze w Chrystusa, swojemu „braterstwu" z partnerem w imię Chrystusa. To kościelny „imperialista" i „kapitalista". I wszystko jedno, czy to będzie stanowisko silniejszego czy słabszego. Jest ono raczej bardziej deprymujące u pierwszego, a więc u starszego brata, który musi być dojrzalszy, wyrozumialszy, rozumiejący słabość czy ambicję, czy wrażliwość „młodszego", albo, jak się to dziś mówi, „odłączonego". Rozmowy pomiędzy braćmi nie mogą się odbywać na stopie równości, ani tym bardziej „z pozycji siły", czyli słuszności, mądrości, cnoty, lecz jedynie na płaszczyźnie miłości — tej z Krzyża Golgoty, której pieśń wyśpiewał wielki apostoł narodów w XIII rozdziale pierwszego *Listu do Koryntian.*

III

Do jakich praktycznych rezultatów mogą i muszą doprowadzić tak prowadzone rozmowy? Powiedzieliśmy, że Kościół jest jeden i niepodzielny. Poza Chrystusem i Jego Prawdą, zawartą w Ewangelii, nie ma Kościoła. Czy więc Kościół, jako jedyny i niepodzielny, musi mieć jeden kształt organiczny i jednolitą formę życia duchowego? Czy musimy więc dla uwidocznienia jego jedności i niepodzielności wszystkie „odłączone" grupy uniformować według wzorcowego modelu? Ale którego modelu? Greckiego, rzymskiego, wittenberskiego, genewskiego, anglikańskiego, metodystycznego — że wymienimy tylko kilka najbardziej znanych? A może według żadnego z nich? Aby nikogo nie urazić, nie pomniejszyć, ani dyskryminować, może należy powrócić do kształtu pierwotnego i najstarszego? Ale którego? Chrześcijańskiej gminy żydowskiej w Jerozolimie? Greckich gmin Małej Azji? Kościoła katakumb w Rzymie? A może do formy biblijnej z *Dziejów Apost.*, z agapami, domowymi nabożeństwami, codzienną Komunią, z prezbiterami i diakonami, bez zawodowych księży i kaznodziei, bez rozbudowanej hierarchii, bez zdogmatyzowanych sformułowań oraz ustalonych obrządków i form. Czyż byśmy chcieli powiedzieć, że wszystko, co się działo i powstawało przez dwadzieścia wieków kościelnej historii, nie było z Du-

cha Świętego, lecz jedynie wymysłem i ustanowieniem ludzkim? Czy nie wierzymy w obietnicę Chrystusa, że będzie z wiernymi swoimi i będzie kierował Kościołem przez Ducha Świętego? Czy historia nie jest podstawą i źródłem kultury? I czy Kościół w swoim doczesnym bytowaniu miałby być bez historii i bez kultury? Czy liczne, wielkie czyny Boże w Kościele i dla Kościoła, wspaniałe postacie Ojców i męczenników Kościoła, hierarchów i teologów, błogosławione instytucje i funkcje, które wzbogaciły życie Kościoła, mają być przekreślone i zapomniane? To nie są tylko retoryczne pytania. Wszak są ludzie subiektywnie pobożni i zacni, są grupy religijne i organizacje kościelne rzetelne i ofiarne, odrzucające wszystko lub prawie wszystko, czym Duch Święty tak obficie i cudownie pod wieloma względami wyposażył Kościół w jego różnych odłamach i kierunkach.

Jaką więc drogą iść i jaką metodą budować, a raczej ujawnić przed światem jedność Kościoła? Na to pytanie daje odpowiedź przeszłość i teraźniejszość Kościoła. Twórca Kościoła posłał swoich uczniów na „cały świat" i kazał im głosić Swą Ewangelię „wszystkim narodom". Chrystus jest Zbawicielem i bratem każdego człowieka i każdego narodu. Jego duszpasterstwo, opowiedziane na kartach Nowego Testamentu, jest wzorem służenia ludziom i światu po wsze czasy. Widzimy Go w zetknięciu z żydowskimi hierarchami i z rzymskimi dygnitarzami, z celnikami i jawnogrzesznicami, z uczonym żydowskim Nikodemem i rzemieślnikiem Łazarzem. Z każdym rozmawia inaczej, każdemu służy w inny sposób, a przecież zawsze jest ten sam. Inaczej wyglądały gminy żydowskie, a inaczej greckie i rzymskie. Apostołowie na I Soborze w Jerozolimie zalegalizowali różnorodność obyczajów kościelnych, a nawet obrządków dla wierzących Żydów i inaczej dla nawróconych Greków. Na przestrzeni wieków chrześcijaństwo, stając się źródłem nowego życia dla wielu narodów, u każdego przybierało narodowe szaty i wzbogacało narodową kulturę.. Murzyni malują Jezusa i Matkę Bożą na czarno, Chińczycy — na żółto. I któż śmiałby im bronić uważać Jezusa za własnego i bliskiego ich sercu Zbawiciela? Kościół Rzymski pierwszy to zrozumiał i zastosował tę wolność w misji wśród pogan uznając liczne i różnorodne obrządki w swoim obrębie. Pierwsi misjonarze-Jezuici w Chinach przybrali szaty chińskie, zespolili się ze swoimi neofitami, aby ich zespolić z Chrystusem i Ewangelią. Ówczesny Kościół ich za to potępił — i zmarnował wielką szansę misyjną. Ewangelia, jako Prawda Boża, zawiera taki potencjał mocy, takie bogactwo ducha i życia, że żadne pokolenie, żaden naród, żadna kultura nigdy nie będzie w stanie na raz i całkowicie tego bogactwa wyczerpać i uzewnętrznić. Kon-

sekwencją tego niewyczerpanego i nieprzemijającego bogactwa Ewangelii są właśnie różnorodne typy chrześcijańskiej pobożności i kościelności. Tak było od początku, co jest już widoczne w różnorodności przedstawienia Ewangelii w biblijnej relacji czterech ewangelistów. I tak pozostanie do końca dziejów ludzkości. Symbioza Ewangelii z każdą narodową kulturą daje nowy typ chrześcijański, a ze zmiennością i rozwojem kultury poszczególnych narodów zmienia się charakter pobożności i kościelnej pracy. Dotyczy to także wielkich Kościołów historycznych. Każdy z Kościołów Konfesyjnych rozwinął jednostronnie i udoskonalił pewne poszczególne działy i cechy swej pracy z wyraźnym zaniedbaniem, większym lub mniejszym, innych zadań i funkcji. Mistycyzm prawosławia, jurysdycyzm katolicyzmu, intelektualizm protestantyzmu stanowią siłę i słabość tych Kościołów. Dopiero połączenie, koordynacja talentów, ukaże bogactwo i piękno Kościoła Powszechnego. Nie musi to rozbijać duchowej jedności Kościoła, a raczej świadczy o bogactwie jego ducha i mnoży jego błogosławieństwo. Możemy mówić o Kościele w liczbie mnogiej (mając na myśli te narodowe typy kościelne), a jednak rozumieć i wierzyć, że Kościół jest Jednotą i nigdy nią być nie przestaje. Klasycznym przykładem tej jedności, nawet pod względem organizacyjnym, przy różnorodności obrządków i obyczajów — jest Kościół Rzymski, a także Prawosławny. Mniej się to udało Kościołom Reformacyjnym, które zachowując ograniczoną jedność duchową różnią się doktryną i ustrojem kościelnym. Sięga to tak daleko, że nawet Kościoły wyznaniowe i historycznie identyczne nie zachowują między sobą społeczności „ołtarza" (sakramentalnej). Dochodzi do takich teologicznych absurdów, że wyznaniowo identyczne Kościoły w zakresie międzynarodowym tworzą „Związek Kościołów", jak gdyby nie były wszystkie i wszędzie dalszym ciągiem i spadkobiercami tego samego odłamu Reformacji — luterańskiego, kalwińskiego czy innego. Płynie to najczęściej z przesadnego podkreślenia w zakresie kościelnym nacjonalizmu, a także z braku zdrowej biblijnej eklezjologii, a zarazem z przeceniania ważności rzeczy drugo- i trzęciorzędnych, jak zewnętrzne obyczaje (liturgiczne formy, a nawet szaty, architektura kościelna, ołtarze, obrazy itp. trzeciorzędne akcesoria), ustrój kościelny (episkopalny, prezbiterialny, kongregacjonalistyczny itd.). Nie twierdzimy, że to wszystko są błahostki, ale są to sprawy peryferyjne, którymi się zaciemnia i deprecjonuje to, co stanowi istotę Ewangelii i Kościoła. Dopiero wyodrębnienie spraw fundamentalnych i ich odpowiednie ustawienie obali różne opłotki przesądów i lokalnych tradycji i zbuduje mosty braterstwa

pomiędzy katolicyzmem, prawosławiem i protestantyzmem. Im bardziej skoncentrujemy się na wyraźnie poznanych i ustalonych fundamentach Kościoła, tym większą zdobędziemy swobodę i wzajemną tolerancję w traktowaniu tego, co teologia luterańska określa jako *adiafora*. Nie oznacza to, że takie zjednoczenie będzie możliwe ze wszystkimi historycznie powstałymi grupami kościelnymi. Niektóre z nich różnią się doktrynalnie w sprawach zasadniczych. Chodzi tam już nie o różnice w tradycji i obyczajach — lecz wiara stoi przeciwko wierze, a Kościół przeciwko „niekościołowi". Tak było już za czasów apostolskich i w pierwszych trzech, a nawet i w następnych wiekach chrześcijańskich, o czym tak dramatycznie świadczą pierwsze sobory ekumeniczne. Obok prawowiernej Ewangelii i prawowiernego Kościoła istniały, istnieją i istnieć będą apokryficzne herezje, z którymi nie ma kompromisu, gdyż byłoby to zdradą Prawdy. Istnieją choroby, które trzeba leczyć, choć nie wszystkie są uleczalne. Mogę tylko dodać, że tych chorych, a przede wszystkim nieuleczalnych, będziemy traktowali z tym większym współczuciem i serdeczną troską, jaką każdy lekarz i każda prawdziwa siostra miłosierdzia otacza swoich najcięższych pacjentów — bez różnicy narodowości i wyznania. Jeżeli tego nie czynią, nie są godni swego szlachetnego powołania. Rządy Boskie i drogi Opatrzności i w tych sprawach są dziwne, niepojęte, bolesne!

Nie potrafimy i nie chcemy nawet próbować bliższego zdefiniowania podobnych „heretyckich" czy „sekciarskich" stanów. Ale jedno znamię jest powszechne i niewątpliwe. Jeżeli jakaś grupa kościelna — najmniejsza czy największa — nie posiada ducha miłosierdzia, pokory, braterstwa i miłości Dobrego Pasterza, to jest pseudokościołem i pseudochrześcijaństwem. Przyznają się do Chrystusa, w Jego imieniu dokonują imponujących rzeczy, ale On im powie na Sądzie Ostatecznym: nie znam was!

Czy jesteśmy w stanie, choćby na odcinku wielkich trzech odłamów historycznych Kościoła, ustalić zgodnie zasadnicze *vestigia ecclesiae*, znamiona Kościoła? Na to pytanie te trzy grupy muszą dziś dać odpowiedź. To są winni Bogu i Kościołowi Bożemu, światu i ludzkości, wierzącym i niewierzącym. Nie możemy dłużej zwlekać, jeżeli nie chcemy w obecnej sytuacji światowej narazić sprawy Bożej na największą szkodę, zwłaszcza na polach misyjnych. O dojrzałości chwili i poczuciu odpowiedzialności powołanych czynników Kościoła świadczą ich zapowiedzi o przystąpieniu do tego najtrudniejszego i decydującego zadania.

Temat ostatniego posiedzenia Rady Centralnej i najbliższego Kongresu Światowej Rady Kościołów (Genewska Ekumenia), rewelacyjne wypowiedzi i zwołanie Soboru przez papieża oraz zapo-

wiedziany Sobór autokefalnych Kościołów Prawosławnych budzą nie tylko wielkie zainteresowanie, lecz i wielkie nadzieje u wszystkich wiernych trzech odłamów Kościoła, którzy szczerze, gorąco i nieustannie modlą się za tę wielką, świętą sprawę. Największą otuchą napełnia nas jednak świadomość, że nasz wspólny Zbawiciel i Boski Biskup dusz naszych, Jezus Chrystus, oręduje za tą sprawą przed tronem Ojca Świętego w Niebiesiech (ew. św. Jana *17, 20—21*)

Niech mi wolno będzie na zakończenie, jako pracownikowi na niwie Chrystusowej, który już prawie 50 lat stoi w służbie swego Kościoła, a połowę tego okresu świadomie w służbie Kościoła Powszechnego, nie dla teologów i hierarchów, lecz dla „maluczkich" powiedzieć, jak sobie to praktycznie w moim umyśle i sercu wyobrażam. Stwierdźmy nasamprzód pewne bezsporne fakty.

1. Do końca pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwo stanowiło Jednotę mimo istniejące różnice, spory i antagonizmy w sprawach drugorzędnych.
2. Kościół jest Jednotą nadprzyrodzoną, mistyczną, od której można odejść, ale której nie można rozerwać. Tam gdzie Głowa — tam organizm, gdzie Chrystus — tam Kościół.
3. Rozłamy historyczne były przeważnie incydentalne, a nie doktrynalne, gdyż te powstawały dopiero po secesji.
4. Wina tych smutnych rozłamów obarcza zawsze obydwie strony, choć nie zawsze w jednakowym stopniu.
5. „Odszczepieńcy" zazwyczaj byli przez hierarchię wypychani z Kościoła wbrew swej woli i intencji.
6. Kościół rzymsko-katolicki stanowi największą, najbardziej rozwiniętą pod względem działalności i najbardziej zwartą organizację chrześcijańską i jest dziś niewątpliwie największym i najszerzej uznawanym autorytetem religijno-moralnym oraz wpływową międzynarodową instancją kościelną. Kościoły prawosławne, aczkolwiek organizacyjnie podzielone na Kościoły narodowe, doktrynalnie są zjednoczone, posiadają autorytatywny i reprezentacyjny organ w Patriarchacie Ekumenicznym, a tradycyjnie i obrzędowo najbardziej są zbliżone do okresu starokościelnego. Protestantyzm jest najbardziej rozczłonkowany, najsłabiej zorganizowany i nie posiada żadnej instancji miarodajnej i autorytatywnej dla całości protestantyzmu.

Z powyższych, jak mniemam, bezspornych stwierdzeń wyciągam następujące logiczne, jak mi się zdaje, wnioski.

1. Ideologicznie trzeba w dyskusji stanąć na wspólnym dla całego chrześcijaństwa historycznym gruncie pierwszego tysiąclecia, czyli pierwszych siedmiu soborach powszechnych. Przecież nikt, nawet protestanci nie opuścili Kościoła z powodu tamtych pierwszych i powszechnych doktryn. Wątpliwości, a nieraz tylko argumenty polemiczne, zostały dopiero odkryte i użyte w ogniu walki. Nikt więc nie ma moralnego prawa do odrzucenia tamtej platformy historycznej jako punktu wyjścia do szukania drogi pojednania.

2. Tę wspólną platformę historyczną stanowiły (dziś już nie stanowią w pełni): a — trzy symbole powszechne, b — sakramenty (ich liczba dziś jest sporna), c — episkopalno-soborowy ustrój, d — personalna sukcesja apostolska (przez protestantów nie zwalczana, choć nie postulowana), e — cześć dla Bogarodzicy (przez protestantów kwestionowana).

   Nie widzę zasadniczych przeszkód do uznania przez wszystkie historyczne Kościoły powyższych punktów z tolerancyjnym luzem doktrynalnym, a choćby obrzędowym dla protestantów w punkcie ostatnim.

3. Sprawa reprezentacji Kościoła Powszechnego nie przedstawia trudności doktrynalnej. Prawosławny odłam w Jednocie reprezentowałby patriarcha „ekumeniczny" (Konstantynopol), rzymsko katolicki — patriarcha zachodni, czyli papież. Protestantyzm reprezentowałby wybrany przez zespół zjednoczonych Kościołów Protestanckich patriarcha „ewangelicki". Cały Kościół chrześcijański wobec świata, oraz na wewnątrz reprezentowałby jako *primus inter pares* (pierwszy wśród równouprawnionych) z tytułem papieża, patriarcha zachodni, który byłby zarazem z urzędu przewodniczącym Soboru Powszechnego i Kolegium Patriarchatu Powszechnego. Wszyscy patriarchowie zachowują wraz ze swoimi biskupami krajowymi pełną autokefalię, jak to jest już dziś w prawosławiu. Biskupów powołuje każdy Kościół autokefalny według swego porządku, a zatwierdza (błogosławi) w uzgodniony sposób papież.

4. Każdy patriarcha zachowuje swój obrządek i każdy obrządek jest uznawany za równolegle wartościowy, ale tylko w obrębie danego patriarchatu. Zostałby także wypracowany na specjalne okazje rytuał ekumeniczny. Wszelkie dyskryminacje są wykluczone. Współżycie reguluje miłość i braterstwo w Chrystusie, oraz potrzeby życiowe — ustalane przez

Kolegium patriarchów z papieżem na czele. W obrębie Kościoła Powszechnego istnieją zasadniczo: wspólnota ambony, oraz wspólnota ołtarza. Pozostałe różnice pozostawiamy ufnie działaniu Ducha Świętego, a wspólną naczelną troską byłoby szerzenie Ewangelii (misja) i budowanie Królestwa Bożego (w kraju).

5. Bramy Kościoła Powszechnego stoją otworem dla każdego wyznania które zechce uznać prawdy tego Kościoła.

We wszystkich obozach szermuje się argumentem „wierności dla prawdy". Ale w praktyce tą prawdą najczęściej nie jest święta niezmienna „Prawda Boża", a raczej partykularne prawdy konfesyjne, czyli w najlepszym razie pewne szczególne części Prawdy Bożej, i to, „jak ją rozumiemy". Otóż to właśnie: jak my ją rozumiemy. Pełną Prawdę Bożą, całą Ewangelię reprezentuje zewnętrznie tylko „Święty Kościół Powszechny", choć i ten niedoskonale. Nie miał słuszności ks. dr Marcin Luter, największy reformator XVI w., gdy w ferworze polemiki twierdził, że i sobory mogą się mylić. Sobory mogą, choć nieraz tylko niedoskonale wyrażać Prawdę Bożą i muszą przeto następnie same siebie korygować w sposobie teologicznego sformułowania tajemnic Bożych.

Na zakończenie jeszcze dwa praktyczne przykłady psychologicznego (a nie teologicznego) podchodzenia do pewnych ważnych, a spornych zagadnień, stanowiących rzekomo nieprzezwyciężoną przeszkodę na drodze do zjednoczenia. Pierwsza — to Sakrament Komunii św., względnie Msza Święta. Wiemy, że są trzy sposoby „tłumaczenia" Słów Ustanowienia: katolickie — *transsubstantiatio*, luterańskie — *cum, sub et in*, kalwińskie — symboliczne. Sprawa jest tak ważna, że rozbiła w XVI wieku jedność Reformacji, co miało dla tego ruchu niemal katastrofalne skutki. Otóż chodzi tu o najgłębszą, najświętszą tajemnicę doktryny i wiary chrześcijańskiej: Ofiarą Krzyżową, jej znaczenie i skutki. Któż ją rozumie? Któż ją może wytłumaczyć rozumowo, filozoficznie, teologicznie? Odczuwam te usiłowania jako bluźnierstwo wobec Ofiary Krzyżowej, jako bluźnierczą sekcję Ukrzyżowanego. Słowa Kanonu Najświętszego Sakramentu są proste, niedwuznaczne i kategoryczne. To był wielki moment w życiu ks. dr Lutra, gdy w dyspucie z Zwinglianami napisał kredą na stole słowo greckie: *estin* — jest. Rozumiałże to? Nie! Czy ja to rozumiem? Nie! Czy wszystkie tłumaczenia teologiczne cokolwiek wyjaśniły? Nie! Raczej zaciemniły, zagmatwały Testament Chrystusa. Wszystkie ludzkie wyobrażenia Boga i usiłowanie wytłumaczenia Jego tajemnic są i pozostaną niedoskonałe

i niepełne (1. Kor. 13, 12; Rzym. 11, 33—34). Człowiek poprzez wieki i pokolenia stopniowo dojrzewa do lepszego rozumienia Prawdy Bożej objawianej mu w miarę rozwoju duchowego, poprzez Ducha św. (Jan 14, 26). I ten proces trwać będzie do końca dziejów ludzkości. Osądzanie więc człowieka w imię ludzkiego niedoskonałego sformułowania prawdy Bożej jest wyrazem ludzkiej zarozumiałości i ciasnoty ducha. Moje osobiste *credo* w sprawie Komunii Eucharystycznej: wierzę w Chrystusa i Chrystusowi bez zastrzeżeń. Rozumienie w tej sprawie nie ma nic do rzeczy. To jest misterium. Kościół jako całość otrzymał od Chrystusa obietnicę Kierownictwa Ducha Św. i dlatego wierzymy, że oficjalny głos Kościoła Powszechnego jest nieomylny, aczkolwiek zawsze niedoskonały w wyrazie. Już starzy teolodzy wiedzieli, że nieskończoność nie mieści się w ograniczoności. Język ludzki jest zbyt ubogi do adekwatnego wyrażenia Prawdy Bożej. Dlatego też Jezus najczęściej posługuje się podobieństwami i przypowieściami dla jej wyrażenia. Chodziło Mu bowiem o wypowiadaną Prawdę, a nie jej sformułowanie, o jej przyjęcie w wierze, a nie o jej rozumienie przede wszystkim. Niektóre wypowiedzi Kościoła, mimo swej nieomylności, podlegają korekturze, gdy Kościół nieustannie dojrzewa do lepszego zgłębienia Prawdy. Nie jest to jednak korektura merytoryczna, lecz jedynie formalna. Postępowanie przeciwne zamieniło trwałe, wyjątkowe błogosławieństwo Ofiary Krzyżowej w kość niezgody pomiędzy wyznawcami Chrystusa. Niechaj więc „uczeni w Piśmie" i „mędrcy Syjonu" ograniczą się na katedrach i na ambonach w sprawie Ofiary do kornego wyznania i wezwania: tu skłońmy głowy, kolana i serca i adorujmy Świętą Tajemnicę. A prywatnie niechaj każdy usiłuje zrozumieć ją jak najgłębiej. Wiara tu tylko wierzy, dziękuje, adoruje. Czy przy łożu konającego ojca rodzeństwo będzie się kłóciło o treść jego testamentu? Chrześcijanie czynią to w obliczu konającego Zbawiciela. Jego Testament Miłości, Braterstwa i Pojednania uczynili symbolem kłótni i niezgody. Okropne! Ekumenia narodzi się w Wieczerniku, albo nigdzie i nigdy!

Druga, mniej istotna sprawa to dogmat nieomylności papieża. Mnie to nie przeszkadza, jeżeli katolicy będą i nadal wierzyli w nieomylność swego patriarchy-papieża. Sądzę zresztą, że chodzi tu właściwie o nieomylność Kościoła, w którą i ja wierzę, ale całego Kościoła. A papież jest tej nieomylności Kościoła jedynie heroldem i wyrazicielem. Nie wierzę w personalną nieomylność papieża, ale to nie pomniejszy ani mego szacunku dla niego, ani mego pełnego posłuszeństwa, gdy będzie zwiastował *ex cathedra* werdykty prawdziwe Kościoła Powszechnego na podstawie uchwały jego najwyższej, pełnej reprezentacji — Soboru Powszechnego.

Podobnie ma się rzecz z jakże zrozumiałą i rzewną czcią dla Matki Zbawiciela. Należy się Jej największa cześć wśród ludzi (Łk. 1, 48). Formy tej czci pozostawmy subtelnie i taktownie ludowi Bożemu. Należą się jej raczej kwiaty serca, aniżeli diamenty rozumu.

Wiem, że sprawa Jedności nie jest tak prosta, jak ją tu przedstawiłem. Wiem, że pełna Jedność, nawet duchowa, nigdy nie istniała i tu na ziemi istnieć nie będzie. Od początku były herezje i będą do końca naszego eonu. Ale wiem także, że nie sprawy i tajemnice Boże, nie dogmaty i obrządki, nie teologie i kulty stanowią największe przeszkody do Jedności. Są nimi małość ludzka, ślepy fanatyzm i tępy konserwatyzm „klechów" i „dewotek" wszech wyznań, żądza władzy „„dygnitarzy", zarozumiałość „uczonych w Piśmie". Ale byłoby nie tylko małowiernością, lecz po prostu śmiesznością sądzić, że to wszystko jest i będzie zawsze silniejsze od woli i obietnicy Zbawiciela. Gdy wschodzi słońce — mroki pierzchają. Gdy zbliża się czas żniw — zboże dojrzewa, nawet niezależnie od pogody. I ten „czas" *kairos* — idzie, już jest. Doświadczyłem tego w więzieniu i w obozie, jak cierpienie rozrywa pęta duchowe, ugina karki, uświęca serca, prześwietla dusze. Tam zrozumiałem wielkość tego, co nas łączy i małość tego, co nas dzieli — w społeczności modlitwy i Sakramentu z kapłanami katolickimi i z braćmi „wolnymi". Prawdziwi Chrystusowcy rozpoznają się najłatwiej w nocy prześladowania i ucisku.

Przyjdź rychło, Panie! — modlił się na początku i modli się dziś Kościół Krzyża. *Maran ata!*

Ks. dr Zygmunt Michelis

HENRI DANIEL-ROPS

MONSIEUR VINCENT

Kiedy 27 września 1660 roku rozeszła się wiadomość o jego śmierci, tłum ruszył w kierunku Saint-Lazare. Tłum, w którym najsławniejsze nazwiska Francji mieszały się z ludem łachmaniarzy, godzinami defilował przed złożonymi na wąskiej pryczy zwłokami. W dniu pogrzebu kościół Saint-Germain-l'Auxerrois okazał się za ciasny do pomieszczenia wszystkich, którzy chcieli usłyszeć pochwałę zmarłego, wygłoszoną przez biskupa z Puy, Henri de Maupas. Z setek miast całego chrześcijaństwa, a nawet z Rzymu, napływały prośby o użyczenie relikwii.

Ten stary człowiek, kanonizowany głosem całego ludu chrześcijańskiego, ten zmarły, otoczony tak jednomyślnym podziwem, był księdzem, zwykłym księdzem i przez całe życie nie chciał być niczym innym. Nazywał się Vincent de Paul (Wincenty à Paulo). A wszędzie nazywano go *„Monsieur Vincent"*.

NAUKI ŻYCIA

Ten, który stanie się apostołem najzwyklejszych wieśniaków, urodził się wśród najbiedniejszego ludu Francji. Niech nas nie myli nazwisko, którego szlachecka pisownia stała się tradycyjna. Rodzina Depaul nie miała ani bliskich, ani dalekich związków ze szlachtą. Byli to zawsze bardzo skromni ludzie, ciężko pracujący na mało urodzajnej ziemi.

Wieś Pouy, leżąca na granicy Landes i bogatej Chalosse, ale po tej gorszej stronie, składała się w końcu XVI wieku z kilkunastu glinianych, pokrytych strzechą lepianek. Dax — wtedy nazywające się jeszcze Acqs — leżało daleko, więcej niż o trzy mile. We Francji istniały wtedy setki takich wsi i trzeba tam było ciężko pracować, żeby wyżywić rodzinę złożoną z sześciorga dzieci.

Mały Wincenty urodził się w Ranquines, przysiółku Pouy — od 1828 roku nazwanym Saint-Vincent-de-Paul — prawdopodobnie w 1580 roku. Prawdopodobnie, bo dokładnie tego nie wiemy. Pewne jest natomiast, że Wincenty, trzeci syn chłopa Depaul i jego żony Bertrandy de Moras, był sprytnym chłopaczkiem, że już w dzieciństwie jego odezwania bawiły całą okolicę.

Pan de Comet, obywatel Dax, który jako „sędzia parafialny" odwiedzał regularnie Pouy, zwrócił uwagę na chłopca i zaproponował rodzicom, że go wykształci. W tamtych czasach tak biedne dziecko mogło zrobić karierę jedynie w Kościele. A więc franciszkanie z Dax byli przez dziewięć lat nauczycielami małego Wincentego. Chłopiec wspaniale chwytał wiedzę, umiał się uczyć, rozumieć i uważnie przyglądał się życiu tak, że bez trudu ukończył kursy jako świetny uczeń. Niższe święcenia i tonsurę otrzymał jako piętnastolatek. W tych czasach kapłaństwo było najlepszą drogą do przezwyciężenia przegród społecznych.

Wydaje się, że wówczas Wincentemu tylko o to chodziło: być księdzem, żeby się wydostać z rodzinnej, błotnistej wioski, i nic poza tym. Kiedy nauka u franciszkanów dobiegła końca i zaczęło się mówić o Uniwersytecie, ojciec zdobył się na gest heroiczny: sprzedał parę wołów, żeby opłacić studia chłopca...

Wincenty mógł więc słuchać wykładów profesorów w Tuluzie, udzielaniem lekcji, a nawet sprzedażą żywności z ramienia zamożnych kolegów zapewniając sobie utrzymanie. Tak doszedł do lat dwudziestu.

*

23 września 1600 roku poprosił o święcenia podczas odwiedzin u biskupa z Périgueux, ślepego starca, któremu nieraz posługiwał. I natychmiast je otrzymał, bo takie były wtedy obyczaje.

Studia Wincentego nie były jeszcze ukończone, jeszcze cztery lata musiały upłynąć, zanim Uniwersytet wyda mu „listy poświadczające" stopień magistra teologii. Ale był już księdzem i niedługo miał otrzymać tytuł uniwersytecki. Teraz trzeba było znaleźć drogę do kariery, to znaczy dostać jakieś beneficjum, jakieś dobre probostwo czy stallę kanonika. Jak sam o tym mówił, bardzo o to zabiegał, ponieważ — według własnego wyrażenia — był wtedy jeszcze „uplątany w pajęczynę".

Opatrzność w celu doprowadzenia tego młodego księżyka, szukającego prebendy, tam gdzie chciała, uciekła się do bardzo oryginalnego sposobu. Był on tak dziwny, że niektórzy nieufni historycy

podali go w wątpliwość, uważając opowiadanie samego Wincentego za mocno koloryzowane. Jednakże trudno sobie wyobrazić, żeby pod koniec życia mógł on kłamać świadomie lub nie sprostować historii, które zmyślał w młodości, jeśli by rzeczywiście je zmyślał... Lepiej więc będzie przyjąć za prawdę treść dwóch listów, które w 1607 i 1608 napisał do swego dobroczyńcy, pana de Comet.

Wincenty opisuje podróż, którą odbył statkiem, jadącym z Marsylii do Narbonne. Morze było spokojne, podróż zapowiadała się pięknie. Niestety piraci czuwali; i ukazały się trzy okręty arabskie. Zatrzymali bezbronny statek i wzięli do niewoli całą załogę wraz z pasażerami. Wincenty znalazł się w Algierze i został sprzedany na rynku, jak wół na jarmarku.

Po krótkim pobycie na łodzi rybackiej (gdzie choroba morska czyniła go niezdolnym do pracy) został odsprzedany lekarzowi, zaabsorbowanemu myślą odkrycia kamienia filozoficznego, a potem pewnemu osadnikowi. Był to Europejczyk, Sabaudczyk z Annecy, w dodatku zakonnik apostata. Wincenty zrobił na nim duże wrażenie, a na trzech kobietach z haremu ekszakonnika może jeszcze większe. Wincenty, pomny na swoje kapłaństwo, przypomniał swemu panu jego obowiązki, i to tak skutecznie, że doprowadził go z powrotem do Boga. Pewnego dnia pan i niewolnik wyprawili się potajemnie do Francji.

Kościelna kariera księdza Wincentego zaczęła się od tego nieoczekiwanego zdarzenia. Obydwaj uciekinierzy po wylądowaniu w Aigues-Mortes, w końcu czerwca 1607 roku, udali się do Awinionu, gdzie przyjął ich wicelegat papieski, Piotr Montorio, „ze łzą w oku i szlochaniem w krtani", szczęśliwy, że może przyjąć na łono Kościoła skruszonego renegata i uczcić jak należy kapłana, który najwyraźniej był narzędziem Bożym. Publiczna ceremonia ogromnie zbudowała widzów.

Może od razu należy podkreślić ten oczywisty dar, już wtedy przyznawany księdzu Wincentemu: zdolność budzenia sympatii i przekonywania każdego, do kogo tylko się zbliżył. Wicelegat, pozostający pod urokiem młodego księdza, zaproponował mu, że go zabierze do Rzzymu, gdzie właśnie miał się udać.

Tak więc Wincenty à Paulo kończył studia w Rzymie. Więcej jeszcze: poznał dworskie koła papieskie, co mu się później bardzo przydało. Po osiemnastu miesiącach uznał, że dosyć już umie i w liście do pana de Comet wyraził nadzieję, że życzliwość i sympatia wicelegata pomoże mu otrzymać jakieś dobre beneficjum we Francji, i w ten sposób „wycofać się z honorem".

Tak się też stało. Pan wicelegat polecił swego młodego przyjaciela ambasadorowi Francji, hrabiemu Savary de Brève, który, tak jak wszyscy, znalazł się pod urokiem księdza Wincentego. Na początku 1609 roku Wincenty à Paulo przyjeżdża do Paryża, wioząc z wszelką pewnością listy ambasadora, a być może obarczony też tajemną misją. Wiemy o niej tylko tyle, że zawdzięczał jej audiencję u Henryka IV, który jako Béarneńczyk był zachwycony z poznania tego prawie krajana.

Niedługo potem chłopski syn zostaje zamianowany kapelanem królowej Margot, eks-żony królewskiej, a wreszcie dostaje intratne beneficjum.

*

Tym, których Bóg sobie upodobał, wszystko, nawet rzeczy pozornie najdalsze od Boga, wychodzi na dobre. Troska o zrobienie kariery — w pewnym sensie godziwa, ale na pewno nikogo nie prowadząca do świętości — Wincentego à Paulo postawiła w sytuacjach, w których doszło do decydujących spotkań, mających go wyprowadzić z „małego obwodu" i umieścić go w samym centrum właściwego mu powołania.

Czyż to przypadek, że dokładnie naprzeciwko pałacu królowej Margot był szpital, jak by umyślnie tam umieszczony, żeby ksiądz Wincenty mógł tam chodzić odwiedzać chorych i żeby w ten sposób zawarł znajomość z nędzą i cierpieniem ludzi opuszczonych? Czy tylko przypadek sprawił, że w tym wielkim świecie, do którego obecnie miał dostęp, zajmował ważną pozycję człowiek tak wyjątkowy, jak kardynał de Bérulle?

Ksiądz Wincenty niechętnie się zwierzał i nigdy nikomu nie opowiedział jak się to stało, że młody ksiądz o doczesnych ambicjach przemienił się w apostoła przeznaczonego na ołtarze.

Jedno jest pewne: udział kardynała de Bérulle i jego wpływ na narodzenie się tego nowego człowieka. Bérulle to pierwszy mistrz Szkoły francuskiej, ukochanej przez Brémonda, założyciel Oratorium, najstarszy z wielkich reformatorów kleru francuskiego. Istnieje tradycja, nie poparta niestety żadnymi dokumentami, że w 1611 roku ksiądz Wincenty odprawił rekolekcje z kardynałem de Bérulle i z księdzem Bourdoise, tym który w swej parafii przeprowadzał właśnie wtedy ciekawy eksperyment z księżmi żyjącymi we wspólnocie.

Wiadomo natomiast, że od tego okresu ustala się wpływ kardynała na losy księdza Wincentego. To że światowy kapelan kró-

lowej Margot, kiedyś słynnej piękności, zgodził się na objęcie probostwa — wynikło z propozycji de Bérulle'a. Probostwo nie było wówczas żadnym awansem, zwłaszcza że chodziło o podmiejską parafię zieleniarzy i robotników, jaką była parafia Clichy-La Garenne.

Wincenty na tym nowym polu odniósł niespodziewany sukces. Jego słowa, jego zawsze czujne poświęcenie, talent organizacyjny, który się w nim wówczas nagle objawił — to wszystko przyczyniło się do powodzenia u jego skromnych parafian. Kiedy biskup Paryża przyjechał na wizytację i wypytywał proboszcza, jak się tu czuje, otrzymał odpowiedź: „Jestem tak zadowolony, że nie potrafię tego wyrazić... Mam tak dobrych ludzi, tak posłusznie wykonujących wszystko, co im polecam, że mówię sobie: ani Papież, ani Ksiądz Biskup nie może być chyba tak szczęśliwy jak ja!"

Nic dziwnego, że pan de Bérulle musiał być zaskoczony tym powodzeniem — ale dlaczego przed upływem roku zakończył eksperyment z proboszczem Clichy? Prawdopodobnie dlatego, że ten znawca ludzi osądził, iż mała, prawie wiejska parafia jest zbyt wąskim polem działania dla osobowości miary Wincentego i że należy mu dać możliwość zagrania roli pierwszoplanowej.

Pewna wielka rodzina prosiła właśnie założyciela Oratorium o wyszukanie wychowawcy dla swoich chłopców. Rodzina de Gondi byli to dobrzy chrześcijanie, a nawet więcej: dusze dążące do świętości. Poza tym pan de Gondi jako Generał Galer Królewskich mógł się stać pożytecznym opiekunem posuwającym Wincentego à Paulo na nowy etap.

Przy tej okazji raz jeszcze można podziwiać wyjątkowe zdolności Wincentego do zachwycania serc i zdobywania dusz. Nie wystarczy powiedzieć, że w tym nowym dla siebie środowisku — bliskim możnej szlachcie i sferom bankierskim, mającym także liczne powiązania z dworem — zdobył powodzenie: stał się tam dosłownie niezastąpiony. Nawet służba rodziny Gondi otaczała nauczyciela jawnym szacunkiem.

A więc znowu i raz jeszcze powodzenie, nowy krok naprzód w pięknej karierze. Tymczasem nagle sam ksiądz Wincenty kładzie jej kres.

*

Oto krótki epizod, w którym biografowie widzą zasadniczą chwilę jego życia, epizod, który przyczynił się do sprecyzowania się jego powołania: wyjazd do Châtillon.

Raz jeszcze Bérulle zrozumiał Wincentego do głębi. Kiedy kardynał dostał od swego podopiecznego list z wiadomością, że czuje on w sobie wewnętrzne wymaganie Boże udania się na głęboką prowincję i całkowitego poświęcenia się służbie i nauczaniu prostych chłopów — wyraził zgodę. Wakowała właśnie taka zapadła, zagubiona wśród moczarów parafia: Châtillon-des-Dombes. Pozwolił Księdzu Wincentemu opuścić pałac rodziny de Gondi i zostać wiejskim proboszczem.

Wierni z tej parafii nie mieli nigdy zapomnieć kilkumiesięcznej pracy dziwnego proboszcza. Początkowo trochę nieufnie przyjęli tego księdza przybywającego z Paryża i mówiącego takim śmiesznym, śpiewnym akcentem. Ten proboszcz był całkiem niepodobny do innych, a zwłaszcza do tych dobrze znanych, którzy tak mało troszczyli się o dusze.

Widzieli, jak własnymi rękami naprawiał i sprzątał kościół; stwierdzili, że warto było słuchać jego kazań i że prowadzone przez niego nabożeństwa liturgiczne wcale nie były nudne. Widzieli jak wstawał przed świtem, modlił się godzinami i co dzień odprawiał mszę, co w owych czasach było rzeczą wyjątkową.

Osada zmieniła się w ciągu paru tygodni; w całej okolicy powiał nowy wiatr. Pewnej niedzieli, kiedy proboszcz miał już wejść na ambonę podszedł do niego jeden z parafian i powiedział mu coś po cichu. Cień przebiegł po wyrazistej twarzy księdza Wincentego. A kiedy przemówił — jego słowa poruszyły całe zgromadzenie. Nie chodziło tu o żadne moralizowanie, ale o pewien konkretny i bolesny fakt: w przysiółku należącym do parafii, w sporej odległości od osady, pośród moczarów cała rodzina ginęła z nędzy, głodu i choroby, samotna i opuszczona. Wezwanie proboszcza zostało zrozumiane. Miłosierdzie Chrystusowe zbudziło się w całej parafii. Tego samego popołudnia z pół setki ludzi z koszykami w rękach wyruszyło na pomoc opuszczonym.

Ale nie na tym koniec. Wincenty nie był tylko uczuciowcem, człowiekiem, którego litość poruszała aż do głębi. Nie był tylko kaznodzieją — zdolnym do porywania słuchaczy. To człowiek czynu, organizator umiejący uchwycić właściwą okazję do przemienienia porywu serca w coś stałego. Z niedzielnych popołudniowych gości potrafił stworzyć zorganizowane ekipy, które wcielą w czyn dobre i miłosierne intencje. Tak narodziło się Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia.

W 1839 roku, w archiwach miasteczka Châtillon odnaleziono rękopis pełnego i szczegółowego regulaminu, który ksiądz Wincenty od razu opracował. Należałoby czytać ten dokument w całości.

Nie brak w nim niczego: ani wskazówek, jak myć chorych, ani ich jadłospisu. 8 grudnia 1617 roku Wincenty à Paulo mógł oznajmić swemu ludowi, że Stowarzyszenie uzyskało aprobatę władz diecezji. Dokonano wówczas wyboru przewodniczących Stowarzyszenia. Pierwsze dzieło księdza Wincentego ujrzało światło dzienne; a narodziło się ono, tak samo jak i następne, bezpośrednio z wymagań samego życia.

Jednakże wspaniałe doświadczenie w Châtillon nie trwało długo. W niecałe dwa tygodnie po oficjalnym ustanowieniu Stowarzyszenia ksiądz Wincenty opuścił swoich parafian, zrozpaczonych z tego powodu. Rodzina Gondi przyjęła jego wyjazd z wielkim żalem i z naleganiami o pozostanie.

Ksiądz Wincenty poddał się. W początkach 1618 roku powraca do Paryża i w Villepreux, wsi należącej do rodziny Gondi, zakłada takie samo Stowarzyszenie Miłosierdzia, jak w Châtillon, a później następne w innych majątkach tej potężnej rodziny.

Kilku gorliwych księży przyłącza się do niego i razem zabierają się do duchowego przeorywania wsi francuskiej. Bliskie już było narodzenie nowego dzieła księdza Wincentego. Jednakże do tego, żeby młody i ambitny kapłan zdecydowanie wyruszył na przeznaczoną mu przez Boga drogę, potrzebne było jeszcze jedno opatrznościowe spotkanie: spotkanie z żywą świętością. W ciągu 1618 roku *Monsieur Vincent* spotyka człowieka, który w tych czasach był chyba najpełniejszym wcieleniem świętości: Franciszka Salezego. Biskup Genewy przyjechał do Paryża w misji dyplomatycznej, a jednocześnie z zamiarem otwarcia pierwszego francuskiego domu nowego zakonu, który założył razem z św. Joanną de Chantal: wizytek.

Po skutkach możemy osądzić, czym było spotkanie tych dwóch ludzi, czym były ich rozmowy, w których brała też czasem udział wielka fundatorka, Joanna de Chantal. Biskup Genewy poprosił Wincentego o duchowe kierownictwo nowego, paryskiego domu, a kiedy w trzy lata później umierał, przekazał mu całe swoje dzieło i prowadzenie duszy Joanny de Chantal.

To decydujące spotkanie zamyka pierwszą część życia świętego Wincentego.

Ksiądz Wincenty wiele skorzystał z rozmów ze św. Franciszkiem, i to w różnych dziedzinach: przejął nie tylko jego naukę o pokorze, nie tylko tę myśl (którą biskup powziął początkowo dla wizytek, ale potem musiał ją porzucić wskutek małoduszności pewnego arcybiskupa), myśl założenia żeńskiego zakonu nie klauzurowego, zajmującego się czynnie pełnieniem miłosierdzia. Nauczył się czegoś

jeszcze ważniejszego: niezastąpionej potęgi przykładu. Odtąd Ksiądz Wincenty był gotowy do dokonania wielkich dzieł, do zostania tym świętym, którego Bóg oczekiwał.

CZŁOWIEK NAZYWANY „MONSIEUR VINCENT"

Przypatrzmy mu się „w połowie drogi życia", jak mówi Dante, w okresie, w którym zaczną się jego wielkie dzieła, około roku 1625. Skończył się już okres kształtowania, wyjątkowo długi, ale za to jakże bogaty w doświadczenia! Wincenty à Paulo zetknął się bezpośrednio i osobiście ze wszystkimi środowiskami: od ludu wiejskiego aż do dworów Paryża i Rzymu. Jest wielkim znawcą ludzi, a także wszystkich najważniejszych zagadnień swojej epoki. Trudno się powstrzymać od myśli, że jeśli Opatrzność chciała, żeby urzeczywistnił swoją osobowość dopiero po czterdziestce, to musiała się w tym kryć jakaś nadprzyrodzona intencja.

*

Najsławniejszy z portretów księdza Wincentego, malowany przez sumiennego Simona François, nie dochował się do naszych czasów, ale znamy go dzięki współczesnym sztychom. Z niego właśnie pochodzi to wyobrażenie, ostatnio jeszcze szerzej rozpowszechnione przez film: małego, brodatego staruszka z dużym nosem, o twarzy pooranej głębokimi zmarszczkami, o tak krótkiej szyi, że głowa wydaje się całkiem schowana w ramionach. Model musiał być niełatwy do malowania, pewnie trzeba było używać podstępów; zresztą może być, że w ostatnich latach życia, po siedemdziesiątce, *Monsieur Vincent* tak wyglądał. Ale nie zawsze był taki.

W pełni dojrzałości można go sobie wyobrażać jako szczupłego, muskularnego mężczyznę, o żywych gestach i słowach, błyszczących orzechowych oczach, z dowcipnym uśmiechem na wąskich wargach, obdarzonego wdziękiem, który narzuca się każdemu od pierwszego spojrzenia. To już nie ten „gaskoński kadet" w duchownej sukience, którego można było oglądać w salonach królowej Margot — chociaż żywą wesołość, umiejętność ciętej odpowiedzi i muskularną odporność swojej rasy miał zachować do końca. Energia przejawiająca się we wszystkich jego dziełach jest u niego przede wszystkim sprawą temperamentu.

Czy jest inteligentny? Nadzwyczajnie, ale nie w tym znaczeniu, które intelektualiści nadają temu słowu. Cała jego formacja nie-

wiele zawdzięcza książkom, co nie znaczy, żeby miał być nieoświecony. Ale posiada on w najwyższym stopniu ten rzadki, wrodzony dar obejmowania jednym rzutem oka osób i rzeczy, całości i najdrobniejszych szczegółów, jednoczesnego spostrzegania zagadnień razem z ich praktycznymi rozwiązaniami. Mało jest umysłów robiących podobne wrażenie nieograniczonej podatności i wrażliwości. Wszystko, co słyszy, wszystko, co widzi, służy mu do „pójścia naprzód". To wyrażenie, tak często powtarzające się w jego listach, jest samo w sobie pełne znaczenia. I jakiż to realista! Zupełne przeciwieństwo bezpłodnego marzyciela czy konstruktora teoretycznych systemów. *Monsieur Vincent* jest współczesnym Kartezjusza, a prawie krajanem Montaigne'a; nic dziwnego, że tak lubi powtarzać: „Nasz Bóg nie wymaga od nas niczego co byłoby sprzeczne z rozumem".

Te wszystkie cechy mogłyby się składać na portret zwykłego ambitnego organizatora. Jednakże — a potwierdzają to wszyscy współcześni — z całej jego istoty promieniuje cudowna dobroć. Czy i to było spontaniczne i przyrodzone? Nie wiadomo. Dobroć jest jedną z tych cnót, której można się nauczyć, którą można w sobie wyrobić. Jedno jest pewne: ksiądz Wincenty w pełni swej dojrzałości jest naprawdę dobry. Kocha ludzi, kocha ich bez złudzeń, jasnym umysłem, ale i gorącym sercem. Nie kocha ludzi anonimowo, jak często robią teoretycy społeczni; nie kocha jakiejś abstrakcyjnej ludzkości, ale określoną istotę z krwi i ciała, z nędzy i cierpienia, i w niej rozpoznaje swego brata. Stąd ta niesłychana subtelność, którą widzimy w jego czynach. Z setki przykładów weźmy jeden: stworzy przytułki dla nędzarzy, ale sprzeciwi się rozłączaniu starych par małżeńskich; więc — aby im pozwolić na wspólne dokończenie życia — założy dzieło *Petits Ménages*, które będzie przyjmować stare małżeństwa. Subtelna dobroć promieniuje z niego i ona wreszcie tłumaczy tę „aurę", która go otacza.

Oto najoczywistsze podłoże jego uroku; oto co tłumaczy, że ten ksiądz w wytartej sutannie, żartujący życzliwie z królowej, zajmuje na dworze królewskim i w rodzinach możnych to miejsce, na którym go widzimy. Ale trzeba wniknąć poza te pozory, żeby zrozumieć, co uczyniło z księdza Wincentego coś większego niż tylko świetlaną duszę i człowieka promiennej dobroci — i co jest definicją jego świętości.

Henri Brémond określił to trafnym zdaniem: „To nie miłosierdzie zrobiło z niego świętego, ale właśnie świętość uczyniła go prawdziwie miłosiernym". Innymi słowy nie chodzi tu o zwykłą,

ludzką wspaniałomyślność, ale o *caritas* w teologicznym znaczeniu tego słowa, o miłość Chrystusową, obecną we wszystkich jego intencjach i wszystkich czynach, uświęcającą i podnoszącą je w sferę nadprzyrodzoną. Na tę uwagę trzeba położyć nacisk, chociażby po to, żeby wykluczyć możliwość pewnych pomyłek. Sama sława księdza Wincentego miała jak zwykle ten skutek, że jego wewnętrznemu portretowi nadała cechy schematu. Dodajmy jeszcze, że film, który w ostatnich latach tak szeroko spopularyzował postać świętego, niemało się też przyczynił do utrwalenia wśród ludzi mocno uproszczonych pojęć o jego osobie. Jeżeli w tym świętym widzi się tylko rozdawcę zupek dla ubogich, czy ulicznego zbieracza podrzutków, a nawet — chociaż to już legenda — dobrowolnego zastępcę galernika, to znaczy, że się nie dociera do głębi jego duszy. Nawet najwspanialsze przykłady jego miłości dopiero wtedy uzyskują pełne znaczenie, kiedy się je odniesie do Boga, kiedy się pamięta, że są one w życiu człowieka tylko odbiciem tej miłości, którą Bóg objawił w swym Wcieleniu i Męce.

Cnota, którą ksiądz Wincenty najwięcej wychwala, ta, do której najpilniej się przykłada, ta, o której niestrudzenie wykłada — to właśnie pokora. Czyż nie czyni tak dlatego, że ktoś inny nauczył nas raz na zawsze, że tylko pokorni otrzymają Królestwo?

Uczył też innej cnoty i wymagał jej od swoich penitentów: prostoty. Czy była ona jego cnotą wrodzoną? Brémond ma znowu rację twierdząc, że ksiądz Wincenty jest z natury istotą złożoną, pełną wewnętrznych sprzeczności, a może nawet niezbadanych tajemnic, istotą „równie skomplikowaną jak Fénelon". Któż inny jak nie Chrystus nauczył go, że pierwszym obowiązkiem „duchowego człowieka" jest prawdziwe urzeczywistnienie wewnętrznej jedności?

A nawet roztropność, przyznawana mu przez wszystkich biografów, to „nie przeskakiwanie Opatrzności", ale oddawanie się Bogu w każdej chwili i okoliczności ze słowami *fiat voluntas tua* — czy to było u niego wrodzone? Sądząc według jego młodości wydaje się, że nie. Także i w tej sprawie identyfikacja całej jego istoty z Jedynym Wzorem — a do niej wiernie dążył — rozwinęła w duszy świętego te ludzkie cnoty, dając im wzrost i blask. Jeśli, według słów jego mistrza, św. Franciszka Salezego, ktoś jest „doskonałym naśladowcą Chrystusa", wszystko inne będzie mu przydane.

*

Widzimy więc, że zdumiewająca i skuteczna działalność księdza Wincentego jest po prostu bardzo logicznym i naturalnym rezultatem intensywnego życia wewnętrznego. Trzeba przyznać, że najczęściej nie w ten sposób tłumaczy się jego uderzające powodzenie. Ten święty miłosierdzia niesłychanie dużo działał. Bardzo zaś mało mówił o sobie, zazdrośnie tail to, co się działo w głębi jego duszy i szczerze wierzył, że to nikogo nie powinno obchodzić. Więcej jeszcze: przy każdej okazji twierdził, że jest ostatnim ignorantem — a to zdanie chętnie powtarzali ci wszyscy, którym jego działalność była nie na rękę. Tak powstały i rozpowszechniły się liczne błędne pojęcia o jego osobie.

Jednakże raz jeszcze trzeba wyraźnie powtórzyć: znaczenie tego człowieka czynu jest zdeterminowane i uwarunkowane przez człowieka wewnętrznego; jeśli ktoś nie potrafi rozpoznać w najmniejszym z jego sławnych dzieł intencji bardzo wielkiego mistyka — to znaczy, że go nie zrozumiał.

Wielki mistyk. Trzeba to ściśle sprecyzować. Święty Wincenty nie zostawił traktatów mistycznych, jak św. Jan od Krzyża, lub Franciszek Salezy. Całokształt jego nauki jest rozsiany w „Konferencjach" i „Rozmowach", przeznaczonych dla jego synów i córek, i w olbrzymiej korespondencji, którą prowadził przez całe życie z niezliczoną ilością ludzi. Te teksty, zgromadzone w monumentalnym dziele o. Coste, składają się na wspaniałą całość. Ale trzeba się z góry wyrzec szukania tam dzieła czysto teoretycznego: nauka wytryska z okoliczności, ze spotkań, z trudności do pokonania; co nie znaczy, żeby była wskutek tego mniej zwarta czy wyraźna.

Czy była to całkiem oryginalna doktryna duchowa? Chyba nie. Jeśli w ogóle można ją nazwać doktryną, to pochodzi ona od tych, którzy pomogli świętemu w jego własnym rozwoju: niewątpliwie należy tu kardynał de Bérulle i św. Franciszek Salezy, którego wpływ można odnaleźć w tylu ustępach pism Wincentego à Paulo. Ale także św. Ignacy Loyola, którego *Ćwiczenia* były mu znane. Synteza tych elementów dokonuje się jak by w punkcie środkowym. Gorąca mistyka kardynała de Bérulle łączy się z pobożnym humanizmem biskupa Genewy i ze ścisłą dyscypliną jezuicką. *Monsieur Vincent* ma więcej zaufania do człowieka niż de Bérulle, ale używa mniej miodu niż Franciszek Salezy. Będzie się przeciwstawiał jansenizmowi, ale w jego nauce nie znajdziemy też ani śladu laksazmu. Pod tym względem, jak pod wielu innymi, Wincenty à Paulo zapowiada Kościół nowoczesny, czyli nasz Kościół: jeśli by się chciało ustalić jakieś ogniwo łączące między nim a nami, trzeba by wymienić świętego Alfonsa Liguori.

A więc ten wielki realizator, o wyjątkowym dla swej epoki znaczeniu, którego dzieło przetrwało aż do naszych czasów, ukazuje się nam jako jeden z mistrzów XVII- wiecznej Szkoły Duchowej — a ona to właśnie uczyni z ówczesnej Francji wybraną ziemię najczystszej mistyki. Największym i jedynym nakazem życia wewnętrznego, tym, który rządzi całą „metafizyką świętych", jest dla nich naśladowanie Chrystusa, albo, jak mówi kardynał de Bérulle, „przywarcie" do Chrystusa. „Chcieć tylko tego, czego Bóg chce". „A wiedzieć, że On posługuje się nami, jeśli Mu się oddajemy", „pozbyć się siebie i pozwolić działać Bogu" — oto jego stale powtarzane polecenia.

Z wielu wspaniałych tekstów, rozwijających i powtarzających takie myśli, chciałoby się tu przytoczyć dwa: 1 maja 1635 roku ksiądz Wincenty pisał do swego przyjaciela, księdza de Portail: „Niechaj pan ciągle pamięta, że mamy życie w Chrystusie przez Jego śmierć, że mamy umrzeć w Jezusie Chrystusie przez Jego żywot, że nasze życie ma być w Nim ukryte i Nim przepełnione — i że na to, żeby umrzeć tak jak Jezus Chrystus, musimy żyć tak jak On..." A dwanaście lat później, przesyłając wskazówki jednemu ze swych misjonarzy, ujmuje to samo zagadnienie trochę inaczej. Chodzi tu o sposób, w jaki dobry przełożony ma prowadzić młode dusze do Boga. „Oczywiście, nie może w tym być nic ludzkiego; to nie jest dzieło człowieka, ale dzieło Boga. *Grande opus*. To przedłużenie urzędu Jezusa Chrystusa... O nie, na dusze nie działa ani filozofia, ani teologia, ani przemowy. Trzeba, żeby Jezus zabrał się do tego razem z nami, żebyśmy z Nim działali, a On w nas, i mówili w Nim i w Jego duchu, tak jak On sam był w Ojcu swoim... A więc trzeba się opróżnić z siebie, żeby się móc przyoblec w Jezusa Chrystusa".

Czyż to nie szczyty doświadczenia mistycznego? Nie można sobie wyobrazić innego języka w ustach kartuza, cystersa, klaryski czy karmelitanki, zamkniętych w celach i pogrążonych w kontemplacji. Różnica między nimi a takim człowiekiem, jak *Monsieur Vincent*, polega na tym, że on takiego życia wewnętrznego nie chce prowadzić w odcięciu od świata; przeciwnie, ma ono istnieć przy całkowitym zaangażowaniu w świecie, przy wyrabianiu z całej siły ludzkiego ciasta.

W jednej z konferencji, wygłoszonych przez księdza Wincentego do jego synów, znajdziemy ścisłą analizę najgłębszych przyczyn takiej postawy świętego: „Trzeba zaznaczyć, że miłość dzieli się na miłość uczuciową i miłość przynoszącą skutki (*effectif*). Miłość uczuciowa jest jakby przelewaniem się osoby kochającej w kochaną, albo upodobaniem i czułością dla tego, co się kocha — jak np.

ojciec kocha dziecko. Miłość skuteczna polega na czynieniu tego, czego wymaga i pragnie osoba kochana. I o tym rodzaju miłości tu mówię".

Dla księdza Wincentego miłość uczuciowa i miłość czynna są nierozłączne. Działanie dla Boga to służenie obydwom miłościom. Tu na ziemi praca nad wcielaniem w czyny, prośby codziennie w *Pater noster* powtarzanej: „przyjdź królestwo Twoje" — to także wysławianie tych dwóch miłości, które są jednym. Dlatego właśnie, zamiast zamykania się w klauzurze, zamiast szukania czysto nadprzyrodzonej skuteczności, opartej na wymianie zasług, Wincenty à Paulo, wielki mistyk, jest mistykiem czynu. Miłość wcielona w jego dziełach dosięga swymi szczytami czystej kontemplacji. „Tego największego z naszych ludzi czynu dał nam mistycyzm" — mówi Henri Brémond.

WIELKIE DZIEŁA

A więc ten wielki mistyk jest jednocześnie człowiekiem czynu, niezmordowanym realizatorem. Jak szczelnie wypełni on trzydzieści pięć lat życia, których Opatrzność użyczyła mu od chwili rozeznania własnej drogi aż do śmierci! Inni jego współcześni byli równie wielcy. Żaden z nich jednak nie objął tak szerokiego pola działania. Wincenty à Paulo staje do pracy wszędzie tam, gdzie się rozgrywa sprawa Boża. I nie ma innej rady jak kolejne wymienienie tych różnorakich realizacji, bo żeby je dobrze zrozumieć, żeby ocenić ich zdumiewające bogactwo — trzeba po prostu zobaczyć, jak wyskakują wszystkie na raz z mocnych dłoni tego nauczyciela duchowości, który był jednocześnie geniuszem organizacji.

*

Nazwisko Wincentego à Paulo jest tak związane z dziełami miłosierdzia, że zapomina się z łatwością, iż wszystkie wielkie rzeczy, których na tym polu dokonał — dla niego samego były z pewnością sprawą drugorzędną. Jeżeli nigdy nie zapomniał, że nie można zbawiać duszy człowieka, pozostawiając w nędzy jego ciało, to tym bardziej nigdy nie stracił z oczu faktu, że pierwszym i zasadniczym obowiązkiem księdza jest zbawienie dusz. Właśnie duchowe opuszczenie dobrych wiejskich ludzi wzruszyło go tak

mocno w Pikardii i w Châtillon. Nawet założenie pierwszych „Pań Miłosierdzia", w jego zamierzeniu miało cel duchowy, a nie tylko doczesny: stowarzyszając się dla niesienia pomocy biednym, te kobiety miały nie tylko świadczyć dobro innym, ale miały się wznieść ponad siebie i złączyć się z Chrystusem.

Wobec tego chronologicznie — a w jego myśli może i bezwzględnie — pierwsze wielkie dzieło miało być przeznaczone specjalnie do zbawiania dusz, stworzone specjalnie do prowadzenia ich do nadprzyrodzonego celu: to misja.

Te wszystkie słowa, jak „realizacja", „fundacja" (których historyk musi tu używać), w Założycielu wzbudziłyby na pewno świętą zgrozę. Czyż kiedykolwiek miał on zamiar — lub pretensję — realizowania, stwarzania i fundowania? Z wszelką pewnością dokonał tego bez wyraźnego zamysłu, pozwalając się prowadzić wydarzeniom, uważając je za wyraz świętej Opatrzności. Nie robić niczego z własnej inicjatywy, ale nieustannie odpowiadać na wezwanie z góry — oto jego zasada. W danych okolicznościach coś się rodziło i jeśli się tak Bogu spodoba, mogło się mocno zakorzenić i przetrwać. Tak właśnie było ze wszystkim, czego dokonał.

Jeśli chodzi o misje, to Opatrzność przybrała postać ludzką i wzięła za narzędzie państwa de Gondi.

Pani de Gondi obmyśliła więc cały projekt: oszczędzając na przyjemnościach i strojach i uzbierała dużą na owe czasy sumę 15 tysięcy liwrów, przeznaczając ją na regularne kazania dla rechrystianizowania swoich ludzi.

Projekt ten nie prędko został zrealizowany; ciągnęło się to przez siedem lat. Dwie propozycje, zrobione przez nią jezuitom i oratorianom, zostały odrzucone: te szlachetne zgromadzenia nie interesowały się chłopami. Powzięła więc zamiar założenia jakiegoś nowego stowarzyszenia ze swym kapelanem i kierownikiem jako przełożonym. Pan de Gondi poparł ten projekt, potrajając początkowy kapitał. Za 45 tysięcy liwrów można już było kupić ziemię i przeznaczyć dochody na utrzymanie kilku kaznodziejów. *Monsieur Vincent* po pewnych oporach przyjął zaproponowane mu stanowisko.

Oczywiście o zakładaniu nowego zakonu nie było w ogóle mowy. Projekt był dużo skromniejszy. Możliwości finansowe ograniczały ilość kaznodziejów do sześciu. Szczęściem — a raczej zrządzeniem Opatrzności — na czele diecezji paryskiej stał wówczas brat Generała Galer, Franciszek de Gondi. Ofiarował on dziełu swej szwagierki dość zniszczone kolegium studenckie *des Bons Enfants*, położone niedaleko bramy Saint-Victor. Ksiądz Wincenty objął je

w posiadanie 2 marca 1624 roku, przekazując właściwy zarząd swemu pierwszemu towarzyszowi, księdzu Portail. Rodzina de Gondi nie chciała tak zupełnie oddać swego kapelana!

Przyszła fundacja przygotowywała się pomimo to. Kontrakt został spisany i należycie podpisany przez pana i panią de Gondi. Nie chodziło w nim zresztą wyłącznie o sprawy pieniężne i administracyjne. W jego wywodach wiele miejsca zajmują intencje duchowe. Była tam mowa o wielkim duchowym opuszczeniu ludu wiejskiego, podczas gdy liczni kaznodzieje i doktorzy pouczają i katechizują ludność miejską. I to nie dlatego, żeby brakowało księży, ale często nie dorastają oni do swych zadań, wskutek niedbalstwa i nieświadomości.

Państwo de Gondi chcieli zaradzić złu przez „pobożne stowarzyszenie kilku mądrych kapłanów, o znanej pobożności i wiedzy, którzy zechcieliby się zrzec warunków życia miejskiego, a także wszelkich beneficjów, urzędów i godności kościelnych, aby — za zgodą właściwych władz w każdej diecezji — przykładać się całkowicie i wyłącznie do pracy nad zbawieniem biednego ludu, chodząc od wsi do wsi, na wspólny i własny koszt; każąc, ucząc, napominając i pouczając..." Kontrakt wchodził także w szczegóły; widać, że *Monsieur Vincent* brał udział w jego redakcji: „Ci duchowni — opiewał dalej tekst — będą żyć we wspólnocie, posłuszni wymienionemu panu de Paul, zaś po jego śmierci swym przełożonym, a nazywać się mają Towarzystwem, Zgromadzeniem, albo Bractwem Księży Misjonarzy".

Trzeba zaznaczyć dla sprawiedliwości, że w owych czasach taka inicjatywa nie była faktem odosobnionym. Pojedynczy zakonnicy (zwłaszcza jezuici) wędrowali po Francji nauczając. Ksiądz Wincenty nie był więc jedynym kapłanem porywającym się na tę pracę, ale do tej pory — bo nie długo miał pójść tą drogą św. Jan Eudes — był jedynym, który swemu zamierzeniu nadał formę instytucji.

W dwa miesiące po podpisaniu kontraktu zmarła pani de Gondi, w rok później jej mąż wstąpił do oratorianów. *Monsieur Vincent* mógł więc poświęcić się całkowicie nowemu dziełu i zamieszkać razem ze swymi towarzyszami. Małe to towarzystwo liczyło tylko czterech członków, ale wkrótce doszło czterech nowych. Wszyscy byli ludźmi wykształconymi, a niektórzy doktorami Sorbony.

Ku szczeremu zdziwieniu założyciela „bractwo" powiększa się. Od września 1626 można je było urzędowo przekształcić w zgromadzenie; pół roku później otrzymało ono listy królewskie, pozwalające na przyjmowanie darów i zapisów. Wreszcie dzięki staraniom

księdza Doucoudray, wysłanego specjalnie do Rzymu, Stolica Święta, nie przejmując się małymi zawiściami, które wzbudziła nowa fundacja, przygotowuje się do zatwierdzenia Zgromadzenia bullą *Salvatori nostro*, podpisaną 12 stycznia 1632 roku przez Urbana VIII.

Nikt nie był bardziej zdziwiony tym nagłym rozwojem i powodzeniem, niż sam ksiądz Wincenty: „Mieliśmy, pisał w dwadzieścia lat później, po prostu i zwyczajnie głosić biedakom Ewangelię, tak jak to Jezus robił. Takeśmy właśnie robili, a Bóg ze swej strony czynił to, co od początku wieczności zamyślił. Pobłogosławił naszą pracę, co widząc inni zacni księża przyłączyli się do nas, prosząc o przyjęcie... Ach Zbawicielu! Któż mógł był pomyśleć, że dojdzie do tego stanu, który teraz widzimy? Gdyby mi to wtedy ktoś powiedział, myślałbym, że sobie ze mnie dworuje. A przecież właśnie w ten sposób Bóg zechciał dać początek Towarzystwu. I cóż! Czy to, o czym żaden człowiek nie pomyślał, nazwiecie dziełem ludzkim? Bo ani ja sam, ani biedny Monsieur Portail nie myśleliśmy o tym; ani nam to w głowie nie postało!..."

Równocześnie z bullą papieską zdarzył się inny opatrznościowy fakt. W Paryżu był dawny i nieużywany szpital dla trędowatych, nazywany od ich patrona Saint-Lazare, w którym mieszkało kilku zakonników. Przeor, stary i schorowany człowiek, w dodatku będący w złych stosunkach ze swymi podwładnymi, pragnął pozbyć się szpitala. Ofiarował więc księdzu Wincentemu wielki, dość zrujnowany budynek i rozległe, należące do niego tereny. Ksiądz Wincenty w pierwszej chwili odmówił: „Jesteśmy biednymi księżmi, żyjemy bardzo ubogo i jedyną naszą ambicją jest służba biedakom". Dodał jeszcze: „Dopiero narodziliśmy się, jest nas zaledwie garstka!"

Ale jakże można nie odpowiedzieć na tak wyraźne nalegania Opatrzności? M. du Val, sławny doktór Sorbony i najlepszy doradca księdza Wincentego, namawiał go do przyjęcia daru. Podpisano więc kontrakt i Księża Misjonarze zamieszkali w Saint-Lazare, skąd poszła nadana im przez lud, a we Francji i Włoszech dotąd używana, nazwana Lazarystów (w Hiszpanii noszą oni nazwę *Padres Paules*, w Ameryce *Vincentiani*, a w Polsce *Księża Misjonarze*).

Początkowo są to zwykli księża świeccy, stowarzyszeni w ściśle określonym celu: misji na wsi. Udawać się oni będą do parafii wiejskich, by tam przez miesiąc głosić Ewangelię. Właściwe misje odbywają się w okresie między październikiem a czerwcem; w lecie zaś, gdy ludność wiejska jest zbyt zajęta pracą, Misjonarze uczą dzieci katechizmu, głoszą niedzielne kazania i pomagają wzywającym ich proboszczom. Ksiądz Wincenty podkreśla, że każdy misjo-

narz „powinien pracować nad własnym udoskonaleniem i praktykować te cnoty, których słowem i przykładem raczył nas nauczyć nasz Pan", aby stać się godnym podejmowania pracy misyjnej. W ten sposób *Monsieur Vincent* wyznacza swoim towarzyszom rolę zaczynu w cieście.

17 grudnia 1638 roku pisze do M. de Sergis, Misjonarza przebywającego wówczas w Tuluzie: „Każdy mówi, że duch misyjny to duch pokory i prostoty: trzymaj się tego, bo duch łagodności, prostoty i pokory jest duchem Pana Jezusa". Chce, żeby jego synowie byli całkiem bliscy ludowi, do którego mają przemawiać, żeby umieli żyć jego życiem, a zwłaszcza żeby lud mógł ich zrozumieć.

Prostota, której żąda, polega przede wszystkim na sposobie mówienia. Ksiądz Wincenty brzydzi się „wymową do kwadratu", afektacją, emfazą i łacińskimi cytatami. Ważne jest, żeby mówić z serca i do serca. „Pysznić się pięknymi przemowami — woła — to świętokradztwo!" Do jednego ze swych synów, który tego widocznie nie zrozumiał, pisze nie bez ironii: „Mówiono mi, że robisz zbyt duże wysiłki przemawiając do ludu i że cię to bardzo męczy. W imię Boże, Panie, dbaj o swe zdrowie i oszczędzaj słów i uczuć! Mówiłem wam, że Pan Jezus błogosławi mowie wygłaszanej zwykłym i cichym głosem, ponieważ Sam tak uczył i przemawiał, a także dlatego, że ten sposób mówienia jako naturalny jest łatwiejszy od tamtego, zbyt wysilonego: lud woli go i więcej zeń korzysta". Oto ksiądz Wincenty, reformator kaznodziejstwa.

Jest rzeczą jasną, że ksiądz Wincenty chce, żeby misje głoszone przez jego synów były zupełnie bezpłatne. Niechaj inni kaznodzieje pozwalają sobie płacić za kazania! W 1647 r., kiedy zgromadzenie jest już w pełnym rozkwicie i zewsząd płyną prośby o przysłanie Misjonarzy, ksiądz Wincenty dowiaduje się, że pewna dobrze urodzona pani chce zapłacić Misjonarzom z Coulommiers. Pisze natychmiast do ich przełożonego: „Piszesz mi, że pani de Longueville chce ponieść koszta. Ach, mój Boże, czyż mamy trwonić i rujnować ducha misji? O Jezu! niechaj Bóg nie dopuści, abyś miał się stać narzędziem takiego nieszczęścia. Jesteśmy zupełnie tak samo obowiązani do darmowego głoszenia misji, jak kapucyni do utrzymywania się z jałmużny. Mój Boże, cóż by się mówiło o kapucynie biorącym pieniądze? a to samo trzeba by było mówić o Misjonarzu, który by się zgodził na zapłatę".

Dzieło prowadzone z taką mądrością i wielkodusznością pięknie się rozwija. Wszędzie gdzie tylko przemawiają Misjonarze, dokonują wielkich wysiłków, a ich założyciel oczywiście stoi na czele.

Podczas jego procesu kanonizacyjnego Bossuet będzie mówił o niezatartym piętnie, wywartym na jego duszy przez misję, głoszoną przez przyszłego świętego. Jego towarzysze mają takie same osiągnięcia. On sam powtarza im wszystkim, że ich pierwszym i jedynym obowiązkiem jest, żeby słuchacze mogli ich pokochać. „Nie dlatego wierzy się jakiemuś człowiekowi, że jest on bardzo uczony, ale dlatego, że się go prawdziwie szanuje i kocha"; wiele podobnych zdań powtarza się w jego listach. Wydaje się, że uczniowie dobrze go zrozumieli i byli mu posłuszni, bo mieli ogromne powodzenie. W ciągu kilku lat misja Wincentego à Paulo ustala się w całej Francji. A *Monsieur Vincent* ze swego małego pokoiku w Saint-Lazare czuwa nad całością tej działalności, trzyma w rękach nici poszczególnych akcji — wysyłając punktualnie listy do zaangażowanych w pracy misjonarzy, i czytając nowicjuszom nieraz bardzo piękne listy, otrzymywane z terenu.

Same cyfry — chociaż bardzo wymowne — nie mogą całkowicie oddać rezultatów tego wielkiego wysiłku. W 1660 roku, w chwili śmierci świętego, lazaryści przeprowadzą już 840 misji. Zgromadzenie będzie wówczas liczyło 23 domy, a w nich 131 księży i kleryków i 52 braci, pomocników. Rozpęd nadany przez założyciela jest tak potężny, że do końca XVII wieku będzie 53 domów, a do Rewolucji 68. „Kiedy Pan Jezus dopomaga, to trzy znaczy więcej niż dziesięć", mawiał *Monsieur Vincent* z uśmiechem.



Samo głoszenie kazań dla ludu nie mogło wystarczyć i ksiądz Wincenty dobrze o tym wiedział. Zarówno w Folleville jak w Châtillon zdał sobie sprawę, że główną przyczyną obniżenia poziomu religijnego u ludu było opuszczenie się kleru. Zdanie: „Jacy księża — takie chrześcijaństwo" często wracało na jego usta i pod pióro.

Trzeba wyznać, że w owej epoce klerowi Francji — a także całego chrześcijaństwa — nauczenie się na nowo świętości bardzo było potrzebne! Sobór Trydencki jasno widział to zagadnienie i pojął jego wagę. Ogłaszając decyzję stworzenia seminariów dla kształcenia księży, otworzył drogę dla przyszłości.

Ksiądz Wincenty nie robił sobie złudzeń co do ogromu pracy do wykonania. Mało kto znał marny stan kleru Francji, zwłaszcza wiejskiego, tak jak on. W Prowansji istniało wówczas popularne przysłowie: „Jeśli chcesz iść do piekła, zostań księdzem!" Czy był to tylko dowcip ludowy?

Z ust samego księdza Wincentego padały takie uwagi: „Księża, żyjący tak jak to dziś widzimy, są największymi wrogami Kościoła Bożego". „Zepsucie stanu duchownego jest główną przyczyną ruiny Kościoła". Może być, że trochę przesadzał, bo należał do ludzi, którzy nie znoszą „letnich", i każdy ksiądz nie oddający się duszą i ciałem swemu powołaniu wydawał mu się niegodny. Powtarzał więc: „Ach, jeśli dobry ksiądz może zrobić wiele dobrego, to ileż zła przynosi zły ksiądz!" I kończył krótkim zdaniem, w którym można się dosłuchać jak by zapowiedzi świętego proboszcza z Ars: „Nie ma nic tak wielkiego jak dobry ksiądz!"

Jednym z najważniejszych zadań, które zaproponował swoim synom, było budzenie powołań i kształcenie dobrych księży. „Ach, bracia moi, kształcenie dobrych duchownych to najważniejsze, najtrudniejsze i najwznioślejsze dla zbawienia dusz zadanie". Trzeba było jeszcze, żeby sam Bóg — według zasady tak drogiej księdzu Wincentemu — wyraźnie objawił wolę obarczenia tą troską jego i jego synów. Otóż pewnego lipcowego dnia 1628 roku biskup Beauvais jechał wielką karocą w towarzystwie kilku duchownych, wśród których znajdował się nasz misjonarz. Wydawało się, że dostojnik drzemał z zamkniętymi oczami. Nagle podniósł powieki i zawołał: „Mam już prosty i skuteczny sposób przygotowywania kleryków do kapłaństwa. Będę ich gościł u siebie dłuższy czas. W ten sposób będą mogli się oddawać pobożnym ćwiczeniom i zostaną pouczeni co do swoich obowiązków i czynności".

— „Ach Panie, ta myśl pochodzi od Boga" — zawołał radośnie Wincenty à Paulo — „to będzie najlepszy sposób, żeby skierować kler waszej diecezji na dobrą drogę".

— „Trzeba by to rozpocząć jak najprędzej" — ciągnął dalej biskup. „Proszę ułożyć program, przygotować spis tematów, o których będzie się mówić, i na dwa lub na trzy tygodnie przed święceniami wrześniowymi niech ksiądz przyjeżdża do Beauvais, żeby wszystko przygotować do rekolekcji".

Tak się stało i w ten właśnie sposób narodziły się „Rekolekcje dla przygotowujących się do święceń", zebrania kształtujące kler, które stały się jak by zapowiedzią Seminariów Duchownych. Według myśli księdza Wincentego celem rekolekcji było zbadanie czy klerycy mają rzeczywiste powołanie. Chodziło o to, żeby nie dopuścić nikogo do święceń, zanim się nie zdobędzie wewnętrznej pewności, że jest on rzeczywiście powołany przez Boga. Poza tym należało dać przyszłym księżom prawdziwą świadomość ich odpowiedzialności i wpoić im poczucie „troski o dusze".

Ksiądz Wincenty przygotował program w znanym już nam duchu: jasna wizja całości zagadnienia i wnikliwość, jeżeli chodzi o szczegóły. Program został uznany za tak doskonały, że za przykładem Beauvais zaczęto go stosować także i w innych diecezjach. W lutym 1631 roku arcybiskup Paryża zażądał od projektodawcy osobistego pokierowania takimi rekolekcjami; kolegium *des Bons Enfants* (gdzie dotąd jeszcze mieścił się dom macierzysty Księży Misjonarzy) wydało się biskupowi najodpowiedniejszym miejscem dla takiej próby.

Raz jeszcze ksiądz Wincenty spróbował zrzucić z siebie zbyt ciężką odpowiedzialność. Zajmował się już więźniami, galernikami (bo był ich generalnym kapelanem), rozwijającymi się ciągle grupkami Pań Miłosierdzia, swoim młodym „Bractwem" w pełni rozkwitu, nie mówiąc już o wizytkach, powierzonych mu przez św. Franciszka Salezego. Ale arcybiskup nalegał, więc ksiądz Wincenty musiał się poddać oczywistemu znakowi, że to sam Bóg żąda od niego zajęcia się jeszcze kształceniem kleru paryskiego.

W poście 1631 roku rozpoczęły się (najpierw w domu macierzystym, potem w Saint-Lazare) te „Rekolekcje Przygotowawcze", którym tylu doskonałych księży z okresu Ludwika XIV zawdzięcza w wielkim stopniu swoją wartość. Każda „sesja" trwała tylko 20 dni. Dlatego też trzeba było ją wykorzystać. Klerycy byli przyjmowani i żywieni za darmo przez Misjonarzy. Przez trzy tygodnie jedynym ich zadaniem była myśl o duchowym postępie. Codziennie mieli po dwie nauki: rano z dziedziny teologii moralnej, a wieczorem naukę o obowiązkach kapłana i o cnotach, których ten stan wymaga. Po każdej nauce klerycy zbierali się w kilkunastu, w towarzystwie jednego z księży, i dyskutowali nad poruszonymi w nauce tematami. Następnie misjonarz stawiał im pytania.

Rezultaty tych rekolekcji były nadzwyczajne i instytucja ta rozszerzała się na cały kraj, a nawet poza jego granice. Praktyka rekolekcji przed święceniami trwała aż do 1643 roku, czyli do daty rozpowszechnienia się właściwych seminariów, wtedy bowiem te rekolekcje stały się mniej potrzebne. Ale pewien dalszy skutek rekolekcji miał trwać o wiele dłużej.

Chodzi tu o tak zwane „Konferencje Wtorkowe". Myśl o nich przyszła do księdza Wincentego od kilku młodych księży, którzy brali udział w „Rekolekcjach Przygotowawczych" i zrozumieli od razu, że trzy tygodnie nauki i formacji to zbyt mało, żeby całe życie kapłańskie ugruntować na mocnych podstawach. Poprosili więc swego mistrza, żeby ich zgromadził znowu w Saint-Lazare, „aby pomówić z nimi o cnotach i pracach właściwych ich stanowi".

Te zebrania zostały wyznaczone na wtorki. Przepisy głosiły, że można na nie przyjmować tylko księży świeckich, jako że kształtowanie księży zakonników należało do odpowiednich zakonów. Wszyscy zapisani mieli obowiązek regularnego uczęszczania na konferencje. Tematem obrad miały być: cnoty chrześcijańskie, obowiązki duchowieństwa i godności oraz funkcje kościelne. Każdy miał mówić kolejno, nie dłużej niż piętnaście minut. Każde zebranie nie mogło trwać więcej niż dwie godziny. I tak się to regularnie odbywało, począwszy od 16 lipca 1633 roku.

Nie ulega wątpliwości, że odrodzenie kaznodziejstwa, a także powolne odnowienie kleru, które się dokonało w całej Francji, bierze swój początek od Konferencji Wtorkowych. Mówimy o całej Francji, bo przykład rozszedł się po wielu diecezjach i wszędzie wywarł zbawienny wpływ, chociaż nigdzie nie osiągnął tak wspaniałych rezultatów, ponieważ gdzie indziej nie było takich ludzi, jak *Monsieur Vincent*.

Wpływ Konferencji Wtorkowych można zauważyć nawet poza wąskimi kołami elity duchowieństwa, odczuwającej potrzebę dalszego doskonalenia się. Ksiądz Wincenty rozpoczął w Saint-Lazare, a potem w innych domach „rekolekcje zamknięte" (w rodzaju rekolekcji św. Ignacego Loyoli) nie tylko dla pragnących tego księży, ale także dla ludzi świeckich, zarówno bogatych jak i biednych. Jak zawsze, ułożył szczegółowe przepisy dla rekolektantów. W ten sposób mówił do swoich księży o „rekolekcjach zamkniętych". „Ach, moi panowie, jakże powinniśmy cenić sobie tę łaskę bożą, która tyle osób nam przysyła, abyśmy im pomogli w zbawieniu. Przychodzą do nas nawet ludzie wojskowi i parę dni temu jeden z nich tak mi mówił: Panie, niedługo mam wyruszyć na potrzebę wojenną i chciałbym się doprowadzić do dobrego stanu".

Jednakowoż jasno dziś widzimy, że „Rekolekcje Przygotowawcze", nawet przydłużone Konferencjami Wtorkowymi, nie mogły wystarczyć. Nie da się w trzy tygodnie uformować kapłana, a cotygodniowe zebranie nie potrafi go utrzymać w pełnej gorliwości. Sobór trydencki nakazał zakładanie seminariów, ale prawdę mówiąc Ojcowie soboru dość niejasno określili sposób zastosowania tej doskonałej zasady. Nie mogło tu wystarczyć samo otworzenie domów, umieszczenie w nich dobrze dobranych profesorów, ani nawet zorganizowanie tych studiów, których nie mogły dać uniwersytety. Trzeba było znaleźć formułę, która by ożywiła taką instytucję, ustalić przepisy, tak co do rzeczy materialnych, jak i duchownych, i bez pomocy nieistniejącej tradycji stworzyć cały zespół nowych zwyczajów.

Myślał o tym oczywiście nie tylko Wincenty à Paulo. Zarówno jego poprzednicy (kardynał de Bérulle) jak i współcześni (ksiądz Olier, św. Jan Eudes i ksiądz Bourdoise) robili różne próby, które nie dawały jednak dość dobrych rezultatów. Trzeba to było zrobić inaczej. Liczni księża — a także biskupi — ukształceni przez księdza Wincentego, żądali od niego, żeby się zajął tą pilną pracą.

Było to olbrzymie zadanie. Czy Bóg rzeczywiście tego od niego wymagał? Wincenty — myślący stale o swoich wiejskich misjach i ich dokonaniach — zadał sobie to pytanie. Raz jeszcze Opatrzność dostarczyła mu odpowiedzi, a nawet mu ją narzuciła, używając do tego interwencji samego kardynała Richelieu. Podczas pamiętnej audiencji wielki minister zażądał od misjonarza, żeby się zabrał do tej sprawy. Czyż mógł odmówić?

W ten sposób kolegium *des Bons Enfants* stało się seminarium duchownym. Zasadniczą myślą świętego — w której wyraźnie objawia się jego genialne wyczucie rzeczywistości — było rozróżnienie między tym, co dziś nazywamy „Dużymi Seminariami", a „Małymi Seminariami". Sobór Trydencki nie zrobił tego rozróżnienia i wskutek pewnego niejasnego zdania w jednym z kanonów powstało mniemanie, że do przyszłych seminariów należy przyjmować chłopców w różnym wieku, poczynając od 12 roku życia. Tak właśnie próbował postępować święty Karol Boromeusz w Mediolanie i oratorianie. Rezultaty nie były nadzwyczajne, bo nic dobrego nie wychodziło z pomieszania niedorostków z mężczyznami po dwudziestce.

Ksiądz Wincenty dorosłych seminarzystów umieścił w kolegium *des Bons Enfans* (było ich w pierwszym roku zaledwie 12), w Saint-Lazare urządził w bocznym budynku szkołę dla młodszych czyli prawdziwe „Małe Seminarium". Była to „Szkoła świętego Karola". Ksiądz Wincenty postanowił także, że dzieci uczące się w szkole nie będą obowiązane do przyjęcia stanu kapłańskiego: ta bardzo liberalna i wyprzedzająca epokę myśl miała między innymi na celu wychowanie chrześcijańskich elit świeckich. Tak ukształtowała się ostateczna formuła seminariów duchownych; jednocześnie, choć innymi drogami, ksiądz Olier doszedł do tego samego. Odtąd ta postać seminariów przyjęła się definitywnie we Francji.

Prawdę mówiąc te pierwsze „Wielkie Seminaria" nie były podobne do obecnych. Czas nauki (teraz sześcioletni) był o wiele krótszy i zmieniał się w zależności od diecezji i poszczególnych zakładów: od pół roku do dwóch lat. Było to właściwie raczej rozszerzenie „Rekolekcji Przygotowawczych" niż pełne i systema-

tyczne przygotowanie do kapłaństwa. Kładziono niewielki nacisk na wykształcenie intelektualne, a starano się szczególnie o wychowanie duchowe i pastoralne. Ówczesny regulamin, opracowany przez księdza Wincentego, dzisiaj wydałby się dosyć srogi, zwłaszcza jeśli chodzi o godzinę wstawania, wielką ilość ćwiczeń duchowych, postów i umartwień. Niemniej jest faktem, że właśnie z pierwszych seminariów lazarystów — a wkrótce miały powstać także seminaria Saint-Sulpice i św. Jana Eudes — wyszła prawdziwa elita duchowieństwa; podobnej elity Francja nie miała już od trzech wieków, zaś inne kraje długo jeszcze miały na nią czekać.

Seminaria lazarystów powstawały jedno za drugim: Cahors w 1643, Saintes w 1644, Le Mans w 1655, Agen i Tréguier w 1648, Montauban w 1649... Kiedy *Monsieur Vincent* umierał, jego seminaria wypuszczały co roku przeszło 400 księży wychowanych według jego metody.

*

Jednakże powrotne zdobywanie dusz dla Chrystusa było zawsze dla księdza Wincentego nierozłączne z innym zadaniem: z pomocą niesioną ciałom.

Organizacja zrodzona dzięki opatrznościowemu przypadkowi w Châtillon, „Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia", dla której od razu opracował solidny regulamin, nie przestawała się rozwijać. Wszędzie powstawały podobne ugrupowania: mężatki, wdowy i młode dziewczęta, nie prowadzące bynajmniej życia zakonnego, starały się iść z pomocą „naszym panom biedakom". Na wezwanie księdza Wincentego odpowiedziały z dobrą wolą ogromne ilości osób. Pomiędzy nimi były najsławniejsze nazwiska Francji.

Co robiły te „Panie Miłosierdzia?" Mówiąc krótko, robiły wszystko, co może przynieść ulgę biedom i cierpieniom ludzkim, nie pomijając najbardziej odstręczających. Dla każdego z niezależnych od siebie ugrupowań *Monsieur Vincent* ułożył szczegółowe, jak to miał we zwyczaju, przepisy.

Nawet matka nie układałaby staranniej jadłospisu dla swych dzieci. Czytając te przepisy musi się myśleć o owym „realizmie wyższego stopnia", który Bergson uważa za jedną z najznaczniejszych cech wielkich mistyków. „Panie Miłosierdzia", dobrze zorganizowane, odniosły wspaniałe sukcesy: w dziesięć lat po Châtillon w całej Francji było już około stu grup. Gorzej szło z mężczyznami: w tych czasach gwałtu i przemocy mężczyźni uważali dzieła miło-

sierdzia za rzecz babską. Dopiero w dwieście lat później Fryderykowi Ozanam udało się to, co nie udało się założycielowi; ale stworzone przez młodego profesora „Konferencje Świętego Wincentego à Paulo", powołane do tych osiągnięć, były ustanowione ściśle w duchu i według metod świętego.

Tymczasem „Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia" było awangardą. Z tego dzieła — dzięki jakiemuś naturalnemu rodowodowi, tak charakterystycznemu dla całego życia księdza Wincentego — miało się narodzić inne, przeznaczone do jeszcze większego i dużo szerszego rozwoju i promieniowania: instytucja „Sióstr Miłosierdzia". Tu właśnie należy przy nazwisku księdza Wincentego postawić nazwisko Ludwiki de Marillac. Te obie święte postacie razem pracowały przy narodzeniu dzieła, razem czuwały nad jego rozwojem, tak że dziś jeszcze jest kwestią sporną, od kogo wyszła inicjatywa. Nie ma wątpliwości, że założycielka chciała przez pokorę pozostać w cieniu założyciela, lecz cień okazał się tak głęboki, że dla całej potomności córki Ludwiki de Marillac pozostały „Siostrami świętego Wincentego à Paulo".

Kim była właściwie ta skromna istota? Była młodą trzydziestoczteroletnią wdową — która zamiast się zamknąć w swej żałobie, poświęcając się wychowaniu jedynego syna, lub też przeciwnie, starać się zapomnieć o swym wdowieństwie — pragnęła oddać swoje życie czemuś pożytecznemu.

W ciągu pięciu lat jej pracy w stowarzyszeniu „Pań Miłosierdzia" ksiądz Wincenty musiał mieć czas i okazję do zbadania i osądzenia swej penitentki. Kiedy już zdał sobie sprawę z jej wartości, w 1629 roku powierzył jej ważne stanowisko. Chodziło o inspekcję wszystkich stowarzyszeń „Pań Miłosierdzia", założonych na prowincji, o sprawdzenie, czy wszystko tam dobrze idzie, o kontrolę, poprawę i odnowienie. W ten sposób Ludwika de Marillac stała się duszą ruchu i prawą ręką założyciela tego wielkiego zamierzenia.

Ponieważ, podobnie jak on, była wielką realistką, wkrótce zdała sobie sprawę, że organizacja „Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia" cierpi na liczne braki. Przede wszystkim trudno było zobowiązać kobiety światowe do przestrzegania ścisłej pilności w zadaniach miłosierdzia; następnie jeszcze trudniej było poddać je wszystkie ciężkiej pracy, której wymaga opieka nad biednymi. Ludwika de Marillac podsunęła więc księdzu Wincentemu myśl, że byłoby dobrze dodać paniom „pomocnice", wybrane z ludu, zwłaszcza wiejskiego, przyzwyczajone do fizycznej pracy. Ksiądz Wincenty postarał się o sprowadzenie poprzez wiejskie misje kilku „dobrych wiejskich dziewcząt" o wzorowej prostocie, pokorze,

posłuszeństwie i bezinteresowności. Tak narodziły się „Siostry Miłosierdzia".

Właściwa i ostateczna forma tej instytucji nie powstała od razu. Najpierw próbowano obdzielić pomocnicami różne ugrupowania Pań: ale rezultaty nie były dobre. Trzeba im było dać jakieś wychowanie i zgrupować je w taki sposób, żeby nie czuły się zagubione w obcym środowisku. Ludwika de Marillac, będąca wówczas prezydentką Pań przy Saint Nicolas w Paryżu, wzięła kilka z tych pomocnic do swego domu. Było to w listopadzie 1633 roku i tę datę można uważać za początek nowego instytutu. Otrzymały one od razu regulamin od księdza Wincentego. Zaproponował im nakaz o zaskakującym skrócie: „Zostawiać Boga dla Boga". To znaczy· „Odchodzić od modlitwy, żeby iść do biednych, którzy są przedstawicielami Boga, skoro Jezus Chrystus się z nimi utożsamił". W Siostrach Miłosierdzia miało się odnajdywać podwójną miłość: uczuciową i czynną. „Macie się oddać Bogu, żeby go kochać i służyć mu w osobie biednych" — oto ściśle nierozłączne cele nowych zakonnic.

Zakonnice. To słowo, które w sposób naturalny przychodzi nam na myśl, kiedy mówimy o córkach świętego Wincentego, jemu na pewno nie wydawałoby się odpowiednie. W znaczeniu kanonicznym tego słowa nie były one zakonnicami. Prawdę mówiąc, ta fundacja była rewolucyjna. W owych czasach nie można sobie było wyobrazić innego powołania kobiecego niż klauzurowe. Klaryski, karmelitanki, dominikanki, benedyktynki, wszystkie żyły poza światem, zamknięte w swoich klasztorach. Kiedy św. Franciszek Salezy zakładał razem z św. Joanną de Chantal wizytki, miał zamiar stworzenia instytutu kobiecego działającego w świecie; brak zrozumienia u arcybiskupa Lyonu przeszkodził urzeczywistnieniu tego planu i wizytki stały się zakonem zamkniętym i kontemplacyjnym. Kiedy ksiądz Wincenty przedstawił swój projekt — wywołał niepokój władz, zarówno duchownych jak i świeckich. Do przeprowadzenia tej sprawy musiał użyć nie tylko wszystkich swoich wpływów, ale także i całego sprytu.

A więc Siostry Miłosierdzia nie będą zakonnicami. Wincenty à Paulo mówiąc o nich, umyślnie nie używa słownictwa, które mogłoby nasuwać myśl o klasycznej wspólnocie zakonnej. Nie wymagano żadnych ślubów, a nawet Ludwice de Marillac i czterem z jej sióstr pozwolono na złożenie ślubów tytułem próby dopiero w r. 1642, a i to zaznaczając, że są one „prywatne i na przeciąg roku".

To był jakiś rodzaj rewolucji kanonicznej. Do niej dołączyła się druga, z zakresu społecznego. Aż do owej pory wszystkie dzieła

miłosierdzia były zastrzeżone albo dla osób duchownych, albo dla kobiet „dobrze urodzonych". Teraz droga została otwarta dla kobiet z ludu. Bo członkiń nowemu instytutowi dostarczyły głównie dziewczęta wiejskie.

Ich ubranie było dokładnie strojem ówczesnych chłopek: szeroka szara suknia, płaszcz tej samej barwy i biały kornet często występujący w Ile-de-France. Dlatego też lud nadał im przydomek „Szarych Sióstr", który dziś wydaje nam się niedokładny, ponieważ od czasów Rewolucji strój ich jest niebieski.

Od chwili swego utworzenia Siostry Miłosierdzia wykazały niezwykłą zdolność przystosowywania się. Nie istniała żadna forma nędzy, której one nie próbowałyby zaradzić. Wkrótce można je było spotkać nie tylko w szpitalach i przytułkach, ale także w tych okropnych zagrodach, w których skazańcy czekali załadowania na galery, a także przy wojskach, dla których były pierwszymi sanitariuszkami. Nie była też im obca troska o nauczanie dzieci, tak żywa wówczas w Kościele — bo nauka wydawała się jednym z najważniejszych sposobów wychowania młodzieży w wierze — stały się więc nauczycielkami równie dobrze jak pielęgniarkami.

Nowy instytut, oddzielony już od „Pań Miłosierdzia", zaczął się wspaniale rozwijać. Reguła została spisana i zatwierdzona w 1655 roku przez arcybiskupa Paryża. Listy królewskie z roku 1657, poświadczone w rok później przez Parlament, nadały nowemu Instytutowi legalne podstawy na terenie Francji, zanim jeszcze uzyskał on pełną aprobatę Rzymu, co stało się dopiero w 1718 r., po ogłoszeniu ostatecznej formy konstytucji zakonnych. Jakże liczne i potężne będą już wtedy „Szare Siostry". W r. 1660, w chwili śmierci św. Wincentego, miały już 51 domów, w 1700 roku 300 domów i 1000 sióstr. Podczas Rewolucji będzie więcej niż 4500 szarytek. Dziś jest ich 45000: to najliczniejszy instytut żeński.

Oto pomocnice, które znalazły się przy boku księdza Wincentego w jego dziełach miłosierdzia. Dzieła te są niezliczone i trudno je wszystkie wymienić. Wspomnijmy tutaj takie, o których jeszcześmy nie mówili.

Podrzutki. Jest ich w Paryżu ogromna ilość, co roku znajduje się tysiące niemowląt. Istniała instytucja — lub może rzekoma instytucja — która je zbierała, ale oddawała je byle komu, nieraz zawodowym żebrakom, kaleczącym umyślnie dzieci, żeby wzbudzały litość. W 1638 r. Ludwika de Marillac zakłada nowe dzieła, na które ksiądz Wincenty będzie zbierał fundusze, pobudzając do łez panie ze Stowarzyszenia Miłosierdzia. Od założenia aż do 1660 r. szpital *des Enfants Trouvés* przygarnia 40 000 maleństw.

Inna plaga Paryża: rojący się żebracy. Są wśród nich chorzy, kalecy i inwalidzi. Trzeba ich przygarnąć, ale nie traktując ich jak ludzi skazanych przez prawo, do czego mają skłonność niektórzy dobroczyńcy. Otwiera się pierwszy przytułek, liczący 40 łóżek. Potem *Petites Maisons*, przytułek dla syfilityków, nad którymi opiekę też obejmują szarytki. Potem La Salpetrière, którą królowa Anna Austriaczka oddaje księdzu Wincentemu i jego córkom.

Ówczesny system więzienny był potworny. Co gorsza, w lochach więzienia umieszczało się bandytów razem z niewypłacalnymi dłużnikami lub z młodymi, często dobrze wychowanymi chłopcami, umieszczonymi tam za drobne przewinienia. Ksiądz Wincenty odwiedza osobiście tych nieszczęśników. Potem idzie do możnych i żąda dla więźniów sprawiedliwości. Niechże mają przynajmniej pociechę duchową, niechaj się im da kapelanów więziennych! A dla nieletnich przestępców *Monsieur Vincent* otwiera w St. Lazare dom poprawczy.

Przed czym cofnie się miłosierdzie księdza Wincentego? Przecież nie przed Turkami! Wie z własnego doświadczenia, że w „Barbarii" istnieją zupełnie opuszczeni niewolnicy chrześcijańscy. Trzeba ich odwiedzić i pocieszyć. A jeżeli władze muzułmańskie się nie zgodzą, to trzeba obejść tą przeszkodę, prosząc króla Francji, żeby mianował misjonarzy konsulami, aby w ten sposób mogli się dostać do Afryki. Tak będzie z Janem Le Vacher, lazarystą, wikariuszem generalnym Kartaginy i konsulem Francji, który zrobi wiele dobrego, a wreszcie zakończy życie jako męczennik przywiązany przed lufą tureckiej armaty.

*

Razem z bohaterską postacią Le Vacher ukazuje się nam czwarty wielki aspekt różnorodnego dzieła księdza Wincentego: udział w dalekich misjach. Otwierał się wówczas wielki rozdział w historii Kościoła: właśnie nadawano nowy rozpęd rozszerzaniu się posłannictwa. Ustanowienie Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w 1622 r. dowodzi, że samo Papiestwo chciało wziąć w ręce pracę ewangelizacyjną. Misjonarze wkraczali do Azji idąc śladami św. Franciszka Ksawerego, Afryka otwierała się dla Chrystusa; penetracja Ameryki Łacińskiej trwała nieprzerwanie, a ksiądz Olier przygotowywał się właśnie do wysłania księży z St Sulpice do Kanady.

Ani sam *Monsieur Vincent*, ani jego synowie i córki nie mogli chcieć się wyłączyć z tego prądu. Jednakże ks. Wincenty bynajmniej się z tym nie spieszył: lud francuski, biedacy i opuszczeni

to były jego najpilniejsze troski. Jak w każdej okazji, tak i tutaj miał się zdecydować dopiero wtedy, kiedy Opatrzność da wyraźny znak, że oczekuje od niego inicjatywy. Ale mimo to czujnie śledził wysiłek misjonarski, któremu zaczął się poświęcać kler francuski. Jako doradca brał udział w opracowywaniu misji kapucyńskich na Bliskim Wschodzie, a także francuskich misji na Dalekim Wschodzie. Na pewno wiele mu zawdzięczał ksiądz Pallu, a razem z nim towarzystwo Misji Zagranicznych, powołane do tak wspaniałych przeznaczeń.

Dwa razy jednakże, zdarzyło się, że głos Opatrzności stał się bardziej naglący. W 1646 roku był to głos papieża Innocentego X, który zażądał od księdza Wincentego wysłania misjonarzy nie do kraju pogańskiego, ale na bardzo starą chrześcijańską ziemię, narażoną na zalanie przez herezję i wyglądającą pomocy dla swoich katolików. Była to Irlandia. Papież chciał aby misje lazarystów przyczyniły się do zacieśnienia więzów między katolikami, aby mogli lepiej stawić czoło niebezpieczeństwu herezji, a także aby misje dzięki miłości i skutecznej gorliwości sprowadziły zbłąkane owce do Kościoła.

Ten plan był może trochę marzycielski. Stara ojczyzna świętego Patryka i świętego Kolumbana przyjęła z wielkim wzruszeniem tych księży nowego rodzaju, którzy przynosili jej jak by nowy typ chrześcijaństwa. Ale lazaryści nie zdążyli przeprowadzić swej akcji. Rewolucja angielska, narzucając dyktaturę Cromwella, sprowadziła na Irlandię najazd „okrągłych łbów". Synowie św. Wincentego zostali rozproszeni i musieli uciekać. Zostało po nich tylko ziarno już rzucone w irlandzką ziemię, na której teraz jest wielu lazarystów.

Prawie w tym samym momencie Bagni, nuncjusz w Paryżu, przesłał księdzy Wincentemu prośbę o wysłanie księży na Madagaskar. Prośba ta pochodziła od Towarzystwa Indyjskiego, które miało monopol na cały handel z wyspą. Wincenty à Paulo uznał, że nie może odmówić temu wezwaniu.

W ten sposób młoda Kompania Misyjna zapisała kartę szczególnie charakterystyczną dla intencji i metod świętego. Wyspą rządził gubernator de Flacourt, żywe wcielenie najgorszego kolonializmu. Tubylców uważał za istoty poniżej poziomu ludzkiego. Oczywiście ekipa dwóch ojców wysłanych na Madagaskar, młody i zdolny ojciec Nacquart oraz pokorny i serdeczny ojciec Gondrée — nie podzielała tych przesądów.

OBECNOŚĆ ŚWIĘTEGO

Jeśli się rozpatruje rozwój wydarzeń w perspektywie nadprzyrodzonej (tak trafnie określonej przez Bossueta), to w historii świata istnieje coś, co można by nazwać dialektyką świętości. Wielcy święci, ci, których się określa jako czołowe postacie Kościoła, nie pojawiają się przypadkowo w określonym czasie i okolicznościach: istnieje pewien związek między ich obecnością a zasadniczymi potrzebami epoki. Dają oni właśnie to świadectwo, na które się czekało. I tak: na progu pierwszej ewangelizacji pojawia się święty Paweł i zaznacza uniwersalizm Kościoła, bez którego chrześcijaństwo byłoby pozostało małą, żydowską sektą o ciasnych horyzontach. Tak samo w chwili zaczynającego się chaosu barbarzyńskiego inny, równie genialny święty, Augustyn, rozróżnia w ginącym świecie to, co powinno przetrwać i zastosowuje nakazy Chrystusa do odbudowy świata, która dokona się dopiero w sześć wieków po nim. Tak samo w czasach, gdy pieniądz zabiera się do panowania nad światem, Biedaczyna z Assyżu narzuca zrozumienie prymatu ubóstwa...

Taką właśnie rolę podjął w swoich czasach ksiądz Wincenty: odbudowywanie katolickiego Zachodu — po kilku wiekach upadku, po dramatycznym kryzysie Reformacji — według głębokich i mądrych wskazówek Soboru Trydenckiego. W tym celu samemu Kościołowi i jego kapłanom trzeba było dać z powrotem ten autorytet, który mogą zapewnić tylko promieniujące od wewnątrz cnoty. W czasach, w których cała Europa, zewsząd zagrożona nędzą, cierpiała pokryta ruinami, trzeba było na nowo sprowadzić chrześcijaństwo do jego pierwszej i zasadniczej prawdy: to znaczy do religii Miłości. Tym wszystkim wymaganiom epoki Wincenty à Paulo odpowiedział po swojemu, to znaczy „chętnie i po prostu", i to tak, że na wszystkich polach, na których działał, może mieć współzawodników i równych sobie, ale nikt nie jest większy od niego. A w dodatku pracował w tylu dziedzinach, że jego działalność przeorała całą rolę Bożą.

*

Wyjątkowość postaci tego człowieka została w jego czasach doskonale zrozumiana. Trzeba przyznać, że rozpoznanie autentycznego człowieka bożego w małym wiejskim pastuszku dobrze świadczy o wielkości tego „wieku dusz".

Król Ludwik XIII tak podziwiał księdza Wincentego, że przy swym śmiertelnym łożu nie chciał mieć nikogo innego, a po wielu rozmowach w ciągu ostatnich tygodni swego życia zawołał nawet: „Ach, księże Wincenty, jeśli wrócę do zdrowia, to chciałbym, żeby wszyscy biskupi przebywali u księdza przez trzy lata!" Kardynał Richelieu wyraźnie zaznaczał swój szacunek i w decydującej chwili poparł go całym autorytetem. Królowa Anna Austriaczka po śmierci króla uczyniła zeń swego spowiednika i kierownika — a nie była to bynajmniej synekura, ponieważ czterdziestoletnia, powabna wdowa nie była łatwą penitentką... Zamianowała go nawet kimś w rodzaju ministra bez teki, obarczając go inicjatywą i kontrolą całej dziedziny tego, co dziś nazywamy „pracą społeczną". Wpływ uzyskany przez księdza Wincentego był tak wielki, że pewien początkujący włoski dyplomata z nuncjatury, nazwiskiem Mazzarini, pisał: „*Monsieur Vincent* jest tym kanałem, przez który wszystko dochodzi do uszu Jej Królewskiej Mości".

Królowa powołała go także do Rady Sumienia, czyli komitetu przy tronie, dla dyskutowania o interesach Kościoła i Królestwa, a zwłaszcza przygotowywania nominacji biskupów, jako że konkordat z 1516 roku udzielił tego prawa Koronie. Na tym stanowisku *Monsieur Vincent* używał całego swego niemałego autorytetu przy usuwaniu dawnych błędów, tak szkodliwych dla Kościoła, jak nominacje ludzi niegodnych, albo też dzieci, na stolice biskupie. Toczyły się tam ciężkie boje i *Monsieur Vincent* nieraz stawiał czoło strasznej burzy, jak np. wtedy, gdy sprzeciwił się nadaniu beneficjum kościelnego nieletniemu synowi księcia de la Rochefoucauld. Jego nieprzejednana nieskazitelność naraziła go niebawem na oziębienie stosunków z dawnym pisarzyną Mazarin, kiedy ten stał się kardynałem, pierwszym ministrem Francji i ulubieńcem królowej. Pomiędzy politykiem bez sumienia a „prostakiem" w wyświechtanej sutannie nie było równego układu sił, jednakże ostateczne zwycięstwo nie obróciło się tak, jak się sprytny Włoch spodziewał.

Aż do końca wpływy księdza Wincentego nie przestały wzrastać i promieniować na całą Francję. Gwałtowna ekspansja stworzonych przez niego instytutów: lazarystów i szarytek, nie mogła nie robić wrażenia. Z założonych przez niego seminariów wychodził młody kler. Wielu księży, uczestników „Rekolekcji" i „Konferencji Wtorkowych", a co najmniej takich, którzy rozważali jego myśli, zostawało biskupami i przekazywało dalej tę samą naukę. Była to cała plejada, a dzięki niej duszpasterstwo doszło we Francji do rozkwitu, z którego dziś dopiero zaczynamy sobie zdawać sprawę.

Czyż przykładem katolicyzmu z czasów Ludwika XIV nie jest bezpośredni uczeń księdza Wincentego: Bossuet?

Fundacja rzymskiego domu lazarystów, i to już w 1631 roku, była jednym z jego największych osiągnięć. Czterech synów księdza Wincentego pod kierownictwem księdza Doucoudray, jednego z pierwszych członków zgromadzenia, działało w Rzymie, a ich praca promieniowała na całe Włochy środkowe. Prowadzili oni misje według metody zastosowanej później przez świętego Alfonsa de Liguori i świętego Pawła od Krzyża. Nagrodą tego sukcesu było oficjalne uznanie, którego wartość *Monsieur Vincent* podkreślał: „Nasz Ojciec Święty zechciał posłać kleryków na rekolekcje do biednych łachmaniarzy z Misji francuskiej". Rzeczywiście kler rzymski, na „Rekolekcjach Przygotowawczych" u lazarystów — to był nieoczekiwany sukces.

Promieniowanie świętego stwarzało nowe placówki także o wiele dalej od granic francuskich. Maria Ludwika de Gonzague, kolejna żona dwóch polskich królów: Władysława IV i Jana Kazimierza, przypomniała sobie, że należała do „Pań Miłosierdzia" i wezwała do siebie synów i córki księdza Wincentego. Na ziemi polskiej rozwinęło się to wszystko, co należało do wielkiego dzieła: misje, szkoły, przytułki i szpitale. Bolesne wydarzenia wojenne, które w 1655 roku doprowadziły do zajęcia Warszawy przez Szwedów, brutalnie przerwały te piękne przedsięwzięcia: lazaryści i szare siostry razem ze swym przywódcą, księdzem Ozenne, wymarli podczas wojen. Ale ziarno zostało już zasiane, a żyzna ziemia polska miała mu dać wzrost.

Kościół nie będzie się ociągał w potwierdzeniu wpływu, promieniowania i przykładu danego przez księdza Wincentego całej epoce. Został on beatyfikowany już w 1729 roku, a osiem lat później wyniesiony na ołtarze przez Klemensa XII. Leon XIII ogłosi go następnie „patronem wszystkich dzieł miłosierdzia", co jest pięknym tytułem, chociaż zacieśnia nieco pole, na którym działał jego niezmordowany geniusz.

*

Jeśli jest prawdą, jakeśmy to już mówili, że wielcy święci dzięki tajemniczemu prawu dialektyki (inaczej nazywanym Opatrznością) powstają dokładnie wtedy, kiedy ich posłannictwo jest najpotrzebniejsze, to jest równie oczywiste, że treść ich posłania przerasta epokę, że jest transcendentna w stosunku do całej historii i że każdej chrześcijańskiej duszy przynosi naukę, która nie wietrzeje

pod wpływem upływających wieków. Święty Wincenty à Paulo, zmarły 300 lat temu, jest dalej wśród nas obecny: tak zwany Kościół „klasyczny", a potem Kościół naszych czasów nie byłby tym, czym wiemy że jest, gdyby dawny pastuszek z Landes nie istniał, nie myślał i nie działał.

Ksiądz Wincety żyje wśród nas formalnie dzięki Instytutom religijnym, które powołał do życia i które dalej działają w myśl tego powołania: szarytki o tak ważnym i znaczącym miejscu w Kościele; lazaryści o różnorodnej działalności od ludowych misji w krajach chrześcijańskich aż do dalekiego zamorskiego misjonarstwa. Ich rozwój od trzystu lat nie uległ zmniejszeniu. Gdyby na naszych ulicach nie pojawiały się białe kornety, zabrakłoby czegoś ważnego zachodniemu społeczeństwu chrześcijańskiemu. Czy jest taki podróżnik francuski, który widząc ten kornet za granicą, na drugim końcu świata, potrafi się powstrzymać do zabarwionego czułością i podziwem wzruszenia? Człowiek, który spotkał się kiedyś z tak zdumiewającym widowiskiem — jak przedstawienia organizowane pod cyrkowym namiotem w zdechrystianizowanych wsiach czy przedmieściach przez misyjne ekipy lazarystów, nazywane *Forains du Bon Dieu* („Kuglarze Pana Boga") — wyniesie z nich na zawsze pewność, że treść posłannictwa księdza Wincentego jest równie żywa i aktualna jak wtedy, kiedy on sam niósł je chłopom z Folleville i Châtillon.

Ale to posłanie głębiej jeszcze użyźniło ziemie katolickie i przygotowało na nich bogate zbiory. Jeżeli kler francuski jest, od tamtych lat aż do naszych czasów, może najlepiej przygotowany, najlepiej przystosowany do swych zadań, to zawdzięcza on ten fakt wielkiej ilości seminariów powołanych do życia przez księdza Wincentego, a jednocześnie przez księdza Olier i św. Jana Eudes. Wincentiański typ księdza: całkowicie oddanego, zdecydowanego na to, żeby być świadkiem Chrystusa wobec swego ludu; księdza pokornego a jednocześnie braterskiego — naznaczył swym piętnem kler francuski. Można by ustalić jego rodowód — święty proboszcz z Ars byłby następnym ogniwem — aż do naszych czasów, do ojca Chévrier założyciela „Prado", do ojca Anizan, fundatora „Synów Miłosierdzia", do księdza Lamy de la Courneuve i tylu innych, których nazwiska zna tylko Bóg.

Czyż trzeba nawet wspomnieć, że wszystko, co w dwudziestowiecznym Kościele próbuje wcielić w fakty Miłosierdzie Chrystusowe — pochodzi zawsze z ducha księdza Wincentego? On na pewno uznałby za swoich nie tylko mężczyzn z „Konferencji św. Wincentego à Paulo", którzy od stu lat oficjalnie przyjęli go za patrona, ale także tych *Petits frères des Pauvres* czy *Braves Gens,* poświę-

cających się najbiedniejszym starcom, a wreszcie i tych chrześcijan i chrześcijanki, którzy w wielkim przedsięwzięciu *Secours Catholique* dostarczają dowodu, że skuteczność miłosierdzia nie wymaga upaństwowienia.

Ożywienie społeczności chrześcijańskiej, poruszonej zawsze świeżym zaczynem miłości Bożej; kler godny swego powołania; Kościół bardziej braterski, otwarty dla maluczkich i wydziedziczonych; religia głęboko ludzka, przemawiająca do serca — to wszystko znajduje się w spuściźnie księdza Wincentego. A właśnie tego wszystkiego oczekują i spodziewają się chrześcijanie w naszej epoce, epoce decydującego wyboru. Ale usłyszeć tu powinni głos św. Wincentego, który każdemu nakazuje osobisty rachunek sumienia: „Nie zadawalajcie się mówieniem: jestem chrześcijaninem! Ale żyjcie tak, żeby można było o was powiedzieć: widziałem człowieka kochającego Boga z całego serca i zachowującego jego przykazania".

Henri Daniel-Rops
Tłum. Anna Turowiczowa

Brat STANISŁAW FSC

INSTYTUT ŚWIĘTEGO PEDAGOGA

Istnieje, głównie w języku francuskim, wiele cennych prac naukowych i popularnych o charakterze hagiograficznym i historycznym, a nawet literackim, ukazującym nam na tle epoki Ludwika XIV osobowość księdza Jean Baptiste de La Salle. Na szczególne uwzględnienie zasługuje monumentalna monografia dziewięciotomowa, napisana przez zmarłego przed kilku laty historyka, Georges Rigault, *Histoire générale de l'Istitut des Frères des Ecoles chrétiennes*[1], pisana w latach 1936 do 1953.

Bracia szkolni, czyli lasalliści, duchowi spadkobiercy św. Jana de La Salle, działają obecnie w siedemdziesięciu pięciu krajach, są zatem instytucją o charakterze niemal uniwersalnym. Oto racje, dla których godzi się poinformować polskie społeczeństwo o misji tego zgromadzenia i o jego założycielu.

W języku polskim brak dotąd publikacji o tej tematyce poza przelotnymi wzmiankami (rzadko kiedy ścisłymi co do pewnych szczegółów) w podręcznikach historii Kościoła lub historii wychowania albo w dziełach katechetycznych.

Przed rokiem ukazał się dwutomowy *Zarys pedagogiki*[2], gdzie znajdujemy również krótką informację Stefana Wołoszyna o roli założyciela braci szkolnych:

„Jednym z najenergiczniejszych i najbardziej wpływowych organizatorów oświaty wśród biedoty we Francji stał się na przełomie XVII i XVIII wieku zamożny kanonik z Reims, żarliwy katolik, Jan Chrzciciel de La Salle (1651—1719), założyciel zgromadzenia »Braci szkół chrześcijańskich« (1684). Zgromadzenie to w XVIII wieku prowadziło znaczną liczbę szkółek, które, choć tworzone w celach religijnych (oświecenie ludu o obowiązkach względem

---

[1] Paris, Librairie Plon.

[2] *Zarys pedagogiki*, Warszawa 1959, PWN, praca zbiorowa pod redakcją Bogdana Suchodolskiego.

Boga), odegrały znaczną rolę w rozwoju szkoły i oświaty ludowej. W celu kształcenia nauczycieli do tych szkół De La Salle założył pierwsze prawdziwe, choć prymitywne seminaria nauczycielskie oraz ułożył obowiązujące szkoły przepisy w dziełku pt. *Conduite des écoles chrétiennes*, 1720 („Prowadzenie szkółek chrześcijańskich"). Szkółki te były bezpłatne. Obowiązywał w nich bezwzględnie język ojczysty (francuski). De La Salle zakazywał nauczycielom posługiwania się łaciną i dopuszczał do nauczania osoby świeckie. Program nauczania obejmował czytanie, pisanie, ortografię, katechizm i rachunki. Pod względem dydaktycznym de La Salle szukał sposobów ułatwiania dzieciom nauki, w dziedzinie karności oparł swój system — niestety — na karze cielesnej i poniżaniu godności dziecka" [3].

W tej krótkiej notatce znajdujemy szereg trafnych i mylnych informacji. Z dalszego ciągu okaże się, że zwłaszcza ostatnie zdanie nie odpowiada prawdzie, ponieważ Jan de La Salle był przeciwnikiem kar cielesnych, a godność dziecka stawiał wysoko i kazał ją szanować. Niesłusznie też autor tłumaczy *école* jako „szkółkę". Klasy liczyły po kilkudziesięciu uczniów, a program nauczania był traktowany poważnie i dlatego budziło to zawiść związku „nauczycieli pisania", którzy chcieli mieć w swych rękach monopol nauczania, oczywiście za wysoką opłatą. „Dopuszczenie świeckich do nauczania" to też nieporozumienie. Ksiądz Jan de La Salle nie może mieć zasługi z tego powodu, bo i przedtem już uczyli w szkołach parafialnych świeccy. On jednak założył, jak czytaliśmy, seminarium nauczycielskie przygotowujące świeckich nauczycieli do szkół wiejskich. Chodziło mu o to, by nauczanie nie było fałszywym improwizowaniem, lecz robotą fachową. Zdaje się jednak, że autor mówiąc o „dopuszczenie świeckich" niewłaściwie zrozumiał wyraz *laïque*, oznaczający w tym wypadku braci zakonnych nie przyjmujących święceń kapłańskich, bo z takich właśnie członków składa się zgromadzenie założone przez świętego Jana de La Salle.

W powyższym wprowadzeniu chodziło o uzasadnienie potrzeby publikacji nieco obszerniejszej o instytucie wielkiego pedagoga, kanonizowanego w r. 1900.

Gerard Groot dał początek instytucji „braci życia wspólnego" w Holandii w wieku XIV; Jan Gerson, wybitny kaznodzieja i kanclerz Sorbony w w. XV, szczycił się katechizowaniem dzieci i napisał „O obowiązku prowadzenia dzieci do Chrystusa"; w XVI wieku humanistyczny pedagog hiszpański, Jan Ludwik Vives, w dziele *De tradendis disciplinis* podkreśla, że największą powinnością szko-

[3] Tom I, s. 129.

ły jest wszczepienie kultury duchowej, pielęgnowanie wartości nieśmiertelnych. Uczy, że Bóg jest największym szczęściem człowieka i że dziecko powinno przychodzić do szkoły z największą czcią, jak gdyby wstępowało do świątyni. Dzieci powinny kochać nauczycieli jako ministrów Boga, jako ojców ich myśli.

W średniowieczu dobroczyńcami i stałymi fundatorami bezpłatnych szkół byli duchowni i świeccy dygnitarze, seniorowie i bogaci mieszczanie. I dlatego w owych czasach, jakże niesłusznie nazwanych ciemnymi, nie brakowało szkół.

Lecz przychodzi niespokojny wiek XVI, kiedy umysły ogarnia pogańskimi zasadami przesiąknięty renesans, dla którego ludzie prości to *profanum vulgus*. Kultura intelektualna staje się arystokratyczna i zrywa więzy z religią.

Protestantyzm z zasady sprzyja szkolnictwu, bo przecież bazuje na Biblii. Ale faktycznie wywołany przez rewolucję religijną Lutra zamęt polityczny i społeczny przynosi szkołom wielkie szkody, pozbawia je źródła utrzymania. Jeden z biskupów francuskich, Claude Sainctes, przeklina w r. 1576 szlachtę rabującą budynki i dobra szkolne, żali się, że jest coraz mniej szkół i nauczycieli nie tylko po wsiach, ale nawet w głównych miastach.

Sobór Trydencki i różne synody odnawiają dawne przepisy nakazujące prowadzenie szkół przez kościoły i klasztory. Władze państwowe również z niepokojem patrzą na groźną sytuację szkolnictwa Jednak liczne uchwały i interwencje nie przynoszą poprawy. Prawdziwą reformę zainicjowali dopiero ludzie święci: św. Karol Boromeusz, św. Ignacy Lojola, św. Jan Eudes, ks. Olier, św. Józef Calasanza, św. Piotr Fourier, św. Aniela Merici. Niestety, założone przez nich szkoły wcześniej lub później upadały albo stawały się szkołami nie dla ludu.

We Francji istnieje sporo szkół dla dziewcząt; ich nauczycielki spełniały swoją misję z dużym zapałem, posługując się ustalonymi metodami. Na tym terenie działają różne zgromadzenia żeńskie, a zwłaszcza: urszulanki (od r. 1535), siostry de Notre-Dame (od 1600), „*Les Filles de Notre-Dame*" i siostry „szarytki". W r. 1640 św. Piotr Fourier wydaje „Konstytucje" przepisujące obok nauczania religijnego i moralnego oraz czytania, pisania i arytmetyki, naukę szycia i innych prac ręcznych. Uczennice mają być podzielone na klasy szkolne stosownie do wieku i poziomu umysłowego i mają się uczyć wszystkie jednocześnie. Były to wskazówki pionierskie, postępowe, dla nas dziś bardzo oczywiste, lecz wtedy stanowiły nowość.

W r. 1654 ukazało się anonimowe dzieło *Ecole paroissiale*, zawierające szczegółowe przepisy organizacyjne dla szkół parafialnych. Przedrukowywano je raz po raz aż do połowy wieku XVIII. Pod-

stawą nauczania w tych szkołach była łacina. Jest tam też mowa o przymiotach nauczyciela, o nagrodach i karaniu. Niestety, była to martwa litera.

Z powyższego krótkiego przeglądu okazuje się, że istniały rzetelne próby odrodzenia szkolnictwa, jednakże nie doszło do gruntowej reformy, gdyż brakowało nauczycieli z prawdziwego zdarzenia. Nie było też właściwej organizacji szkolnej. Przecież w samym Paryżu jeszcze w wieku XVII nauczyciele podlegali statutom z r. 1357!

1

Mimo odległości czasowej, mimo jaskrawej różnicy między naszą erą i epoką Ludwika XIV, jest nam ten święty dziwnie bliski i bardziej niż wielu innych zrozumiały. Z pewną niechęcią i podejrzliwością dzisiejszy inteligent bierze do ręki hagiografię przedstawiającą wybrańca Bożego jako „nadczłowieka", istotę „nie z tej ziemi". Szukamy raczej modelu świętości na co dzień, ewangelicznego, nadprzyrodzonego bohaterstwa w stylu demokratycznym. Niech w życiu naszego wzoru będzie heroiczna miłość bliźniego, autentyczne borykanie się z losem i z niepowodzeniem, niech się nam jawi w szarzyźnie życia, przy pracy, wśród konkretnych ludzi, na tle ulicy, biura, szkoły, fabryki; niech ma do czynienia z urzędnikami, policją, władzami politycznymi, z sądem, ze złodziejami — zarówno jak z ludźmi uduchowionymi, odłączonymi od pospolitości. Pragniemy również, by nasz ideał własnym wysiłkiem osiągał cenne rezutaty, by był prekursorem postępu, pionierem szlachetnych pomysłów dla dobra społeczeństwa. I wreszcie, by jego dzieła pozostały trwałe wśród zmienności czasów, jak nie uległy zniszczeniu wielkie twory ludzkiego geniuszu.

To wszystko niewątpliwie stanowi charakterystyczne znamię życia i działalności św. Jana de La Salle.

Chociaż jego rodzina chlubiła się herbem i swymi wybitnymi przodkami, choć on sam odznaczał się wielką kulturą umysłową i klasycznym wykształceniem, choć był (od szesnastego roku życia!) kanonikiem przesławnej kapituły w Reims, a potem doktorem teologii i wreszcie dziedzicem dużego majątku, i głową domu po śmierci rodziców, to jednak nie dał się uwieść mentalności owego wieku, bazującej na jaskrawym rozgraniczeniu stanowym, odnoszącej się do biedaków w najlepszym razie tylko z litością. Był to naprawdę demokratyczny święty; połączył się z biednymi nauczycielami, zerwał ze światem salonów, z wielkim trudem uzyskał zwol-

nienie z kanonii, wyzbył się majątku, a pieniądze rozdał ubogim podczas klęski głodowej, zajął się niepodzielnie fundacją zgromadzenia braci szkół chrześcijańskich, w którym panuje prawdziwa równość i prawdziwe braterstwo. Nikt przed św. Janem de La Salle nie wprowadził do żadnego zakonu tak daleko posuniętej jedności członków. Bracia szkolni święceń kapłańskich nie przyjmują. Czyż zresztą funkcja nauczycielska, misja wychowawcy nie jest już dość święta sama w sobie?

Ksiądz de La Salle ubiega się o ostatnie miejsce przy stole, domaga się, by na przełożonego wybrano jednego z braci, a gdy wreszcie tak się stało, jest mu doskonale posłuszny. Prosi o najskromniejszą celkę w domu. Takich faktów można by wiele wymienić.

Takie narzędzia zwykł Bóg wybierać dla dokonania wielkich dziejowych zadań.

Nie był to święty cudowny, proroczych wizji nie miał. Nie przewidywał, jaką misję powierzy mu Opatrzność. Jak gdyby mimo woli stał się twórcą nowoczesnego szkolnictwa i genialnym — zdaniem historyków kultury — reformatorem pedagogii oraz dydaktyki. Krok za krokiem, niepostrzeżenie poznawał wolę Bożą i spełniał ją z wiernością heroiczną. I tak powstało nowe zgromadzenie, do dziś żyjące jego duchem. Jego początek był zarazem zwyczajny i niepospolity.

Inicjatywę, jak to często w historii bywało, miała kobieta. Była nią Mme Maillefer, kuzynka księdza de La Salle, urodzona w Reims, lecz mieszkająca w Rouen. Ta dumna dama z góry spoglądała na plebs. Wykwintna, urocza, błyszczała w pierwszych lożach i wyśmienitych salonach, siała podziw i zgorszenie. Tę migotliwą gwiazdę poraziła łaska Boża i nagle dama stała się służącą ubogich, ich matką; jej pałac był ich domem; sama zadowoliła się nędzną szopą.

Oto preludium wielkiego dramatu. Jej działalność charytatywna nie była tylko odruchem uczuciowym i nowym fenomenem egzaltacji. Dając wsparcie biednym wiedziała, że najlepszą jałmużną jest wychowanie i wykształcenie dzieci. Dlatego założyła, a raczej ufundowała w Rouen kilka szkół dla młodziutkich włóczęgów, uliczników. Potem zapragnęła to samo uczynić dla swego rodzinnego Reims. Ten jej zamiar miał zrealizować pewien starszy pan o duchu młodzieńczym i apostolskich porywach, nazwiskiem Nyel. Jego wysłała z listem polecającym do księdza kanonika, swego kuzyna, by pomógł w tym dziele.

De La Salle wówczas spełnił był inną opatrznościową misję: z polecenia zmarłego przyjaciela, księdza kanonika Roland, zajął się organizacją zgromadzenia sióstr od Dzieciątka Jezus, które opieko-

wały się dziewczętami, wychowywały je i uczyły. Bóg tak pokierował wypadkami, że święty Jan stał się nie doradcą pana Nyela, ale ojcem i założycielem „szkół chrześcijańskich".

I teraz trzeba by snuć długą opowieść o stopniowym rozwoju nowego instytutu i przywodzić przed oczy nader smutne wypadki, jakie się zdarzały aż nazbyt często obok momentów radosnych i krzepiących.

Oburzali się na niego krewni, gdy wprowadził do swego domu biednych nauczycieli i z nimi się bratał. Ulicznicy szydzili z niego i z jego biednie ubranych braci. Księża chętnie widzieli jego szkoły, błogosławili ich działalność i fenomenalne owoce wychowawcze, ale zarazem wtrącali się do spraw organizacyjnych, podburzali braci, czasem mieli świętego założyciela za szaleńca, niektórzy nie mogli mu darować, że zrzekł się kanonii, że dobrowolnie stał się nędzarzem, że zdecydowanie trwał w wierności dla Stolicy Apostolskiej, że uznawał bullę Klemensa XI *Unigenitus*, potępiającą jansenizm. Dobrodzieje fundowali szkoły, płacili braciom pensje, ale i tak się trafiło, że jeden z nich, królewski chirurg świeżo nobilitowany, oskarżył go przed sądem; proces ten, godny pióra Kafki, zakończył się niesprawiedliwym wyrokiem i pohańbieniem heroicznego altruisty. Bracia przez niego wychowywani żyli święcie i ofiarnie, pracowali nader pożytecznie, ale nie brakło tchórzliwych, zdrajców. Jeden z nich zrujnował ukochane dzieło księdza Jana; przywłaszczył sobie dom, w którym mieściło się seminarium nauczycielskie. Władze państwowe sprzyjały mu, prezydent Normandii był wielkim przyjacielem nowego zgromadzenia, ale w Paryżu wichrzyciele doprowadzili do tego, że policja splądrowała szkołę braci, zniszczyła meble szkolne, skrzywdziła dzieci.

Można by tę drastyczną litanię przedłużać, można by niektóre fakty ukazać szczegółowo i oburzać się na krzywdy, jakich doznawał dobroczyńca Francji, filantrop i pedagog, święty kapłan. Przecież na krótko przed śmiercią jak najniesłuszniej został suspendowany!

I jak znosił to wszystko ksiądz de La Salle? Czy ze stoickim spokojem, z racjonalistyczną obojętnością, chłodno traktując swych antagonistów? Gdyby tak postępował, byłby dla nas jakoś obcy. Owszem, przyjmował najcięższe bóle ducha i ciała z doskonałym poddaniem się woli Bożej, którą — jak to nieraz powtarzał — we wszystkim uwielbiał, bo był to mąż głębokiej i żywej wiary i duch wiary jest do dziś fundamentem lasalliańskich reguł. Ale bywały w jego życiu momenty, kiedy się załamywał, kiedy oddalił się od ludzi i zamknął w samotności, w pustelni. Wystarczył jednak list

wysłany przez braci, którzy ośmielili się rozkazać mu (z największą czcią!), by wracał i objął znów kierownictwo, a natychmiast usłuchał i rządził zgromadzeniem, póki wreszcie nie wybrano na jego bezwzględne żądanie jednego z braci na generalnego przełożonego.

Kalwaryjska była droga jego życia, a umarł w Wielki Piątek (1719). I właśnie jego zagorzali przeciwnicy stali się potem jego wielbicielami...

2

Do dziś nie brak mu nigdzie słów najwyższego uznania. Uczeni, członkowie Akademii Francuskiej, sławni pisarze, nawet wrogowie Kościoła, nie tylko papieże i głowy państw prześcigają się w pochwałach, w których najczęściej słyszy się słowo „geniusz", „geniusz ludzkości", „geniusz pedagogii", „wyjątkowy geniusz". Tak go czczą Ferdynand Buisson, Wiktor Duruy, Ludwik G. Bonald, Joseph Folliet, Daniel-Rops, André Merlaud. Ten ostatni, autor książki będącej zarazem dziełem hagiograficznym i literackim (*Jean-Baptiste de La Salle;* „Spes", Paris), mówi o nim między innymi, że jego poglądy i osiągnięcia stanowią syntezę tego wszystkiego, co cechowało współczesną mu epokę, co charakteryzowało jego własną w owej epoce osobowość. Można tam dostrzec „teocentryzm Bérulle'a, »kontemplatywną aktywność« Condrena, mistyczne wzloty Oliera łagodzone realizmem Tronsona, nie pomijając subtelnego humanizmu świętego Franciszka Salezego".

Ludzie genialni mają tę przedziwną umiejętność prześcigania współczesnych sobie czasem o całe stulecia. Wówczas, gdy wiedzę uważano za synonim znajomości łaciny łączonej z kultem dla starożytności, kiedy rózga była rzeczywiście głównym środkiem wychowawczym, on występuje jako nauczyciel demokratyczny, jako opiekun wieśniaków, rzemieślników i robotników kształcąc praktycznie i w duchu miłości ewangelicznej ich dzieci, zakazując bezwzględnie przyjmowania jakiejkolwiek zapłaty tytułem nauczania.

Weźmy pod uwagę choćby sprawę łaciny. Anonimowy autor *Ecole paroissiale* zaleca jako teksty do sylabizowania dla dzieci zaczynających naukę czytania następujące modlitwy: *Magnificat, Nunc dimittis, Salve Regina,* siedem psalmów, a dla zaawansowanych: oficjum o Najświętszej Pannie, o Krzyżu świętym, o Duchu Świętym, nieszpory, hymny diecezjalne. A więc pozostałość dawnego szkolnictwa, kiedy służyło ono głównie celom kościelnym. Zresztą w średniowieczu łacina była szeroko rozpowszechnionym

językiem świata wykształconego, była niemal ich żywym językiem. Za anachronizm jednak poczytać należy zasadę głoszoną jeszcze za Ludwika XIV, że czytanie łaciny jest fundamentem czytania po francusku.

Jan Amos Komeński przekonywał wymownie, że „uczyć łaciny przed językiem ojczystym, to tyle co uczyć jazdy konnej przed nauką chodzenia". Podobne zasady głosili inni teoretycy. W praktyce rzadko gdzie były one realizowane. Jansenistyczny Port-Royal oraz oratorianie przyjęli za fundament kształcenia język ojczysty, ale i tam łacina zajmowała poczesne miejsce w programie nauczania. Lud był nadal zdany na skostniałe szkolenie niefachowych bakałarzy. Wyzwolenie przyniesie dopiero Jan de La Salle i jego instytut.

Ileż sofizmatów musiał on obalić, by przekonać, że dzieci winno się uczyć najpierw i głównie języka ojczystego. Jego najzagorzalszym antagonistą był biskup z Chartres. Nasz święty przytacza aż dziewięć mocnych argumentów przemawiających za słusznością nowej metody.

Szkoły lasallistów wcieliły w życie poglądy raz po raz już przedtem wygłaszane, lecz wciąż bezowocne. Claude Fleury w swym *Traité du choix et de la méthode des études* pisał w r. 1689, a więc w tym czasie, kiedy Jan de La Salle zaczął zakładać swoje szkoły już nawet w Paryżu: „żołnierze, ludzie pracy, kupcy itp. [...] mogą obejść się bez łaciny". Hiszpański myśliciel, Vives, wcześniej jeszcze, bo w w. XVI żądał (daremnie), by nauczyciele strzegli jak skarbu języka ojczystego. Jan de La Salle dzięki swej umysłowości na wskróś praktycznej i syntetycznej zastosował to, co dotąd nowatorzy tylko pisali i mówili.

André Merlaud w swej książce *Jean-Baptiste de La Salle maitre de l'enfance et de la jeunesse* stosuje do tego zagadnienia słowa Pascala o graczach: tę samą piłkę czy kulkę wybijają dwaj, ale jeden tylko trafnie. Gdzie leży sedno tej rewolucyjnej postępowości założyciela braci szkolnych? W tym, czego mu najniesłuszniej odmawiają niektórzy historycy (Stanisław Kot w *Historii wychowania*) — w znajomości psychiki dziecka. Metoda lasalliańska bazuje na zrozumieniu odrębności dziecka, dzięki czemu nie traktuje się go jako dorosłego w skrócie, w pomniejszeniu. To nowość pedagogiczna i dydaktyczna. Przede wszystkim jednak podkreślić należy, że stosunek nowych nauczycieli do chłopców oparty był na ewangelicznej miłości i płynącym z tego założenia szacunku dla dziecka.

Nie mniej niż o dziecku pisał i uczył Jan de La Salle o cnotach i powinnościach nauczyciela. Jak przystało na świętego, ten wielki pedagog widzi w nauczycielu apostoła, zastępcę i ministra Chrystusa.

Nadprzyrodzoność łączy się tu z trzeźwą oceną i znajomością natury. I dlatego nasz święty wprowadza system (dziś dla nas oczywisty) nakazujący metodę zbliżoną do rewelacyjnej „szkoły pracy"; nauczyciel nie ma „wykładać", nie śmie mówić jak kaznodzieja, lecz winien wciąż stawiać pytania i w ten sposób wciągać uczniów do aktywnego udziału w lekcji.

Wiele „odkryć" lasalliańskich stało się dziś rzeczą powszechną. Niektóre z jego zasad nie utrzymały się. Czy z korzyścią dla autorytetu szkoły? Chodzi tu głównie o atmosferę powagi, skupienia, nawet milczenia, o umiejętne posługiwanie się gestem zamiast słów. (Gdy mniej słów, zyskują one na wadze i znaczeniu!)

Jan de La Salle jest nowatorem w niejednej dziedzinie. Zrozumiał potrzebę szkół zawodowych i nauki pozaszkolnej, przeczuł wartość wiedzy przyrodniczej, matematycznej. Jego też zasługą jest inicjatywa zakładu reedukacyjnego dla młodocianych przestępców, inicjatywa wielce udana. Dzięki niemu zaczęły się rozwijać szkoły niedzielne dla młodzieży pracującej. Umiał też właściwie podejść do dzieci hugenockich, torując tym samym drogę nowoczesnej tolerancji, tak bardzo podziwianej w szkołach lasalliańskich za naszych dni. (Bracia mają w swych klasach, zwłaszcza na Wschodzie, jednocześnie dzieci różnych wyznań, nie wyłączając żydów i mahometan.) Ten postępowy pedagog zrozumiał, że lud potrzebuje nauki nie mniej niż chleba i że wiedza złączona z dobrym wychowaniem zapewnia nie tylko uczciwą pracę zarobkową, ale także stanowi o godności człowieka, obywatela i chrześcijanina.

I to wszystko dzieje się w wieku XVII, kiedy w tragediach Corneille'a tryumfuje stoicyzm, a wśród maksym, jakie pozostawił La Rochefoucauld, znajdujemy zdanie wielce charakterystyczne: „Uczucie litości jest mi mało znane, a chciałbym go w ogóle nie znać. Jest to namiętność do niczego nie przydatna, która tylko osłabia serce". Na tym tle z całym uznaniem czytamy nauki wciąż i wciąż powtarzane w różny sposób przez św. Jana de La Salle: „Bracia winni serdeczną miłością ogarniać wszystkich swych uczniów" („Reguły", r. VII). „Jeżeli okazujesz im stanowczość ojca, aby je utrzymać w karności, powinieneś mieć dla nich także czułość matki, aby je pozyskać i czynić im wszystko dobre, o ile to od ciebie zależy" (*Méditations*..., rozmyślanie 101). „Czy dobrocią i mądrością pociągasz tych, którzy są tobie powierzeni, aby porzucili występki

i zdrożności, a żyli pobożnie? Tymi trzema środkami złączonymi z modlitwą osiągniesz niejednokrotnie większe rezultaty duchowe niżeli wszelkimi innymi środkami" („Rozm." 114). „Pod biedną odzieżą swych uczniów spostrzegaj samego Jezusa i adoruj Go w nich [...] Wiara ci mówi, że te dzieci są członkami Jezusa Chrystusa, dlatego ucz je serdecznie i z całym zapałem. Przez to staniesz się miły boskiemu Zbawcy" („Rozm"., 96).

Początkowo, w przepisach z roku 1705, święty Jan de La Salle stanowczo zabronił stosowania kar cielesnych, później, gdy — jak się domyślamy — domagali się tego niektórzy mniej utalentowani nauczyciele, zezwolił, ale otoczył ten punkt tylu ograniczeniami, że, praktycznie biorąc, była w szkołach lasallistów chłosta surowo zakazana. Nie tylko nie pozwolił bić dzieci, ale ostrzegał, że wszelkie surowe postępowanie, sztywne metody staną się dla dzieci nieznośne. Powaga jest konieczna, ale gniewu (ta myśl jawi się bardzo często w pismach księdza de La Salle) ani na twarzy, ani w sercu mieć nie wolno. Im mniej kar, tym lepsze wyniki wychowawcze i lepszy ład w szkole. Za to poleca stosowanie nagród.

Uczeń jest istotą żywą, jest człowiekiem i dlatego w swym głównym dziele pedagogicznym, *La Conduite des Écoles Chrétiennes,* poucza braci, by nie narzucali swej woli z niecierpliwością, tłumiąc myśl dziecka, by nie odrzucali wciąż usprawiedliwień ucznia. „Umiej współczuć słabym, nie wyolbrzymiaj błędów dzieci; masz do czynienia z istotami czującymi i myślącymi" (rozdział V).

Jego *Régles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne* podawały przepisy higieniczne, obyczajowe, etyczne, a przede wszystkim grzecznościowe w oparciu o godność dziecka Bożego. Przez cały wiek XVIII ta książka była dla młodych Francuzów podręcznikiem dobrego wychowania, wychowania katolickiego.

3

Założone przez św. Jana de La Salle zgromadzenie braci szkół chrześcijańskich liczyło w roku jego śmierci (1719) 26 domów z 274 braćmi. Przełożonym generalnym był brat Bartłomiej, rezydujący w głównym domu instytutu, w Saint-Yon koło Rouen. Tam też znajdował się nowicjat, szkoła średnia (nowego typu, bo bez języków klasycznych, a z silnym postawieniem matematyczno-przyrodniczych przedmiotów), pensjonat reedukacyjny i dom poprawczy dla nieletnich przestępców.

Dzieło zasiane za Ludwika XIV dojrzewało za Ludwika XV. Po całej Francji mnożą się szkoły nowego zgromadzenia. Dotychczas

lasalliści mieli tylko jeden dom poza Francją, w Rzymie, teraz otwierają szkołę w Szwajcarii. Myśl o dalszej ekspansji, możność swobodnego rozwoju — to wszystko zależało od legalizacji zgromadzenia przez Kościół i króla. Udało się to osiągnąć w r. 1725. Bullą *In Apostolicae Dignitatis Solio* Benedykt XIII zatwierdził instytut lasalliański i jego reguły.

Dwaj następni generalni przełożeni, brat Klaudiusz i brat Florence, utrzymali uzyskaną poprzednio autonomię zgromadzenia, uchronili je od wielu niebezpieczeństw i od rozluźnienia, jakiemu w tym właśnie czasie uległ niejeden z zakonów.

W r. 1777 kapituła generalna wybrała superiorem brata Agatona. Zgromadzenie było wtedy w rozkwicie. Szczęśliwie oparło się wrogiej Kościołowi akcji encyklopedystów, którzy już za poprzedników brata Agatona usiłowali zniszczyć młody, gorliwy instytut pedagogiczny. Wbrew pozorom byli oni przeciwni demokratyzacji szkolnictwa i oświaty. Jedynie Diderot, sam wywodzący się z ludu, twierdził, że nauka „wcale nie psuje, (owszem) łagodzi charaktery, uświadamia o obowiązkach [...], dławi lub zasłania zdrożności". Dlatego domagał się szkół dla wszystkich dzieci. „Od pierwszego ministra do ostatniego wieśniaka byłoby dobrze, aby każdy umiał czytać, pisać i liczyć" (*Oeuvres complètes*, cytowane za *Histoire générale* G. Rigault, tom II, s. 420). Inaczej sądził autor *Emila* (księga I), gdzie czytamy, że „ubogiemu edukacja nie jest potrzebna, bo i tak jest już człowiekiem". Rousseau uważa, że każdy stan społeczny winien być wychowywany we własnym środowisku, toteż ubolewa, że we Francji ludzie wciąż dążą do zmiany stanu. Jeszcze ostrzej tę myśl wyrazili głosiciele laicyzacji nauczania, nauczania elity, La Chalotais oraz Voltaire.

La Chalotais nie jest zwolennikiem nauczania ludu, ponieważ, jak mówi w swym *Essais d'éducation nationale*, „panów" powinno być mało, a sług (jeśli nie niewolników) — mnóstwo. Podobnie jak on myślący de Langourla żądał wypędzenia braci szkolnych, gdyż oni „uczą lud władać piórem, narzędziem tak niebezpiecznym w pewnych rękach" (wszystkie cytaty wg G. Rigault, *Hist. générale*). A oto jeszcze inne zdania świadczące, że La Chalotais i korespondujący z nim Voltaire dalecy byli od zrozumienia prawdziwego demokratyzmu: „Bracia — pisze autor *Essais* mając na myśli lasallistów — uczą czytać i pisać ludzi, którzy powinni umieć tylko rysować, posługiwać się heblem i pilnikiem, ale tego czynić nie chcą [...] Dobro społeczeństwa wymaga, by wiadomości ludu nie sięgały dalej niż ich zajęcia". Jego myśl podchwycił Voltaire, który w swym liście szydzi z braci szkolnych i z ich pracy pedagogicz-

nej: „...Dziękuję panu, że zakazuje rolnikom nauki. [...] poślij mi zwłaszcza braci ignorantów, by prowadzili moje pługi lub by je zaprzęgali" (1763). W trzy lata później napisze z dumą: „Lud trzeba prowadzić, ale nie kształcić; nie jest tego godzien"; i jeszcze tegoż roku: „Uważam za konieczność istnienie ciemnych nędzarzy. Gdybyś cenił majątek ziemski, gdybyś miał pługi, byłbyś tego samego zdania". Na zakończenie tej dygresji przytoczmy jeszcze zdanie Voltaire'a, cytowane przez Ferdynanda Buissona (pod hasłem „Frères") w „Encyklopedii Pedagogicznej": „Głupi i barbarzyński lud potrzebuje tylko jak wół: jarzma, bata i siana". (Ferdynand Buisson, raczej wróg niż przyjaciel Kościoła, profesor na Sorbonie, składa hołd św. Janowi de La Salle i jego instytucji pedagogicznej: „Czcigodny nowator [...] sławny pedagog, którego imię winno figurować wśród organizatorów szkolnictwa ludowego we Francji i Europie na pierwszym miejscu"; *Dictionnaire de la Pédagogie,* 1882—1893).

Takiej atmosferze, stworzonej przez deistyczny, a później ateistyczny racjonalizm, przeciwstawił brat Agaton program rzetelnej oświaty ludowej. Był to człowiek wielkiej wiedzy i cnoty, jako przełożony umiał patrzeć w dal i kierować zakonnymi nauczycielami. Dbał o ich wykształcenie, napisał dla nich subtelne studium „Dwanaście cnót dobrego nauczyciela", zakładał w miarę napływu nowych kandydatów nowe placówki szkolne, zwłaszcza zawodowe, niemal w całej Francji.

Kwitnące dzieło obaliła brutalnie rewolucja francuska. Dlaczego właściwie rewolucjoniści stali się ich wrogami? Przecież pokonana monarchia z całym swoim systemem szlacheckich i kastowych przywilejów nie sprzyjała demokratycznym lasallistom. Przecież dzięki braciom szkolnym Francja od stu lat zyskiwała postęp materialny i intelektualny mas ludowych? Niestety, do głosu doszła „filozofia" wroga ewangelii, a potem intrygi i gniew.

Rozproszono tysiąc braci i ich 125 szkół, wychowujących 36 tysięcy biednych chłopców. Uwięziono generalnego przełożonego, wielu z braci skazano na śmierć, wielu ratowało się ucieczką; kilku poniosło śmierć męczeńską; jeden z nich, brat Salomon, jako męczennik został potem w r. 1926 beatyfikowany.

Po przejściu tej burzy nie pozostał we Francji ani jeden dom braci szkolnych. Brat Agaton uszedł gilotyny, ale zmarł w ukryciu w r. 1797 w Tours. Niektórzy z lasallistów otworzyli szkoły na własną rękę, nie przywdziewając habitu. Tak było w Lyonie, w Paryżu, w Tuluzie i innych miastach. Oficjalnie działali bracia jedynie w Państwie Kościelnym pod opieką Piusa VII, który mianował

dyrektora rzymskiego domu, brata Frumence, wikariuszem generalnym zgromadzenia w r. 1795. W r. 1804 na wezwanie arcybiskupa Lyonu wrócił do Franji, gdzie dzięki poparciu kardynała Fescha, wuja Bonapartego, dzięki owocnej działalności brata Gerbaud, późniejszego następcy brata Frumence, zgromadzenie odżyło. Dekret cesarski z dnia 17 marca 1808 r. dał zgromadzeniu silne podstawy prawne, ale — niestety — uzależnił je administracyjnie od uniwersytetu. Na szczęście ta zależność nie była nigdy niewolą.

Upadek Napoleona nie zachwiał zgromadzeniem, przyniósł mu raczej pewną ulgę. Monarchia burbońska popierała formalnie szkoły braci, ponieważ spodziewała się tą drogą „umoralnienia" ludu, ale było to poparcie słowne. Rząd skąpił funduszów na szkoły, mieszał się w sprawy sumienia, popierał gallikanizm, krępował wzrastającą zależnością od uniwersytetów, narzucał system pedagogiczny importowany z Wielkiej Brytani, często przeciwny systemowi lasallińskiemu. Bracia jednak nie załamywali się i mimo niesprzyjających okoliczności spełniali owocnie swoją misję. Owocność ta byłaby o wiele trwalsza, gdyby nie potężna propaganda antychrześcijańskiej filozofii przy małej liczbie obrońców ewangelicznej nauki. Uczniowie, wyszedłszy ze szkół braci, tonęli w zlaicyzowanym świecie.

Nowy rozmach, olbrzymie powodzenie i wspaniały rozwój zapewnił zgromadzeniu wybitny pedagog, wielce utalentowany przełożony, brat Filip, rządzący lasallistami (1838—1874) współcześnie z pontyfikatem Piusa IX. W tym czasie bracia otworzyli tysiąc nowych szkół, z czego 269 poza Francją: 98 w Europie, 26 w Azji, 44 w Afryce, 101 w Ameryce. Przy wyborze brata Filipa na superiora generalnego liczyło zgromadzenie 2300 braci, a przy jego śmierci ponad 10000. Władze kościelne i państwowe okazują coraz więcej uznania dla prac braci. Tak szybki rozwój osłabił tu i ówdzie intensywność życia wewnętrznego zakonników. Jednakże w tym czasie zgromadzenie wydało cały szereg nie tylko znamienitych pedagogów, ale również mężów nadzwyczajnej świętości. Brat Filip czuwał nad tym by bracia nie stali się tylko świetnymi nauczycielami matematyki czy gramatyki, lecz by wzrastali w doskonałości. Zewsząd wołano o otwieranie nowych placówek lasalliańskich. Brat superior nie miał stanowczo tylu braci, ilu ich po różnych krajach żądano. Chrystusowy program: *Docente omnes gentes* realizowali bracia szkolni dosłownie, począwszy od generalatu brata Filipa. Dla nich nie odgrywała roli separatystycznej rasa, obca narodowość czy nawet inna religia. Dzięki osobliwej łasce

stanu umieli zrozumieć psychikę i zwyczaje nowych środowisk i z nimi się zżyć.

Po upokarzających wydarzeniach z roku 1870 nastaje okres Trzeciej Republiki. Głosi się teraz moralność „bez dogmatu", propaguje się laicyzm. Na zgromadzenie (już za czasów przełożeństwa brata Józefa) uderzają ataki fiskalne i administracyjne. Bracia są znów zmuszeni do służby wojskowej. Masoneria wyszydza ich działalność. Rząd odmawia finansowania szkół. Ten ostatni fakt spowodował powstanie sławnych szkół niezależnych (*écoles libres*). Tym wszystkim trudnościom przeciwstawiają się wielkie cnoty i wielka pedagogiczna praca ofiarnych ludzi. Oprócz szkół bracia prowadzą teraz więcej organizacji chłopięcych i młodzieżowych, czuwając nad nimi również poza nauką szkolną.

Wśród niepokojów schyłku wieku XIX trzej następcy brata Filipa walczyć będą o utrzymanie prawa obywatelstwa swego zgromadzenia we Francji. Dzieło lasalliańskie bujnie się też rozwija i zapuszcza korzenie po różnych krajach Europy i na innych kontynentach.

W r. 1888 doczekali się bracia beatyfikacji swego założyciela, a niedługo potem, w r. 1900, jego uroczystej kanonizacji. Były to wydarzenia niezmiernie krzepiące. Tegoż roku na Powszechnej Wystawie w Paryżu zgromadzenie otrzymało za prace pedagogiczne i dydaktyczne zaszczytne odznaczenie (4 wielkie nagrody, 14 złotych i 21 srebrnych medali). Takie sukcesy rozjątrzyły przeciwników kościelnego nauczania. Oskarżono zakonnych pedagogów, że są wrogami państwa (podobny zarzut jak najniesprawiedliwiej spadnie na braci polskich, świeżo przybyłych do Lwowa w r. 1903), że bałamucą umysły. Ataki nie ustawały i 7 lipca 1904 roku na wniosek ministra apostaty, Emila Combes, wydana została krzywdząca ustawa, zakazująca nauczania zgromadzeniom zakonnym i odbierająca braciom szkolnym osobowość prawną.Straszny to był cios. Brat Gabriel Maria przeniósł dom macierzysty do Belgii, gdzie też schroniło się kilka szkół z pogranicza Francji. Więcej niż połowa szkół została natychmiast zlikwidowana, inne miały być zamknięte w ciągu dziesięciu lat. W r. 1899 bracia prowadzili w samym tylko Paryżu 64 szkoły, a w całej Francji 1359, z czego owego roku unicestwiono 801. Około czterech tysięcy braci wyemigrowało do różnych krajów europejskich i zamorskich, dzięki czemu zgromadzenie zaczęło przybierać charakter uniwersalny. Pewna część braci poddała się tzw. sekularyzacji; pozostali we Francji uczyli dalej bez habitu zakonnego, nie zrywając jednak bynajmniej z życiem zakonnym. Nie brakło jednak, niestety, słabych, którzy

wystąpili ze zgromadzenia. Emigranci założyli szkoły misyjne w Australii, w Kongo, na Filipinach, w Libii lub dali początek szkolnictwu lasalliańskiemu w Europie czy też zasilili swych konfratrów na drugiej półkuli: w Meksyku, w Panamie, w Brazylii, w Kanadzie itd., itd.

Bardzo interesującą rzeczą byłoby nakreślenie szeregu sylwetek wybitniejszych lasallistów. Z braku miejsca wspomnijmy tylko jednego, brata Miguela, który wstąpił do braci szkolnych jako Francisco Febres Cordero, rodak i przyjaciel Garcia Moreno, wnuk zasłużonego w wojnie wyzwoleńczej generała. Brat Miguel był znakomitym pedagogiem, cenionym we wszystkich krajach kastylskich filologiem, autorem gramatyki, dobrym pisarzem, członkiem Akademii Nauk w Quito, chlubą Ekwadoru, lecz przede wszystkim mężem świątobliwym. Ojczyzna wystawiła mu piękny pomnik, cały kraj z episkopatem i rządem na czele ubiega się o jego beatyfikację, a bracia szkolni szczycą się swym konfratrem widząc w nim wzór idealnego zakonnika.

Kapituła generalna w r. 1923 wprowadziła z woli papieża Piusa XI ważną innowację (co do litery przeciwną woli świętego założyciela), a mianowicie — klasyczne studia braci, umożliwiające im prowadzenie tego typu szkół, obok elementarnych i zawodowych, którym zawsze należy się pierwszeństwo. Ten krok dał początek jeszcze większej intensywności w studiach lasallistów. Odtąd każde pokolenie będzie mogło się poszczycić niemałą liczbą wybitnych, nawet w skali światowej, uczonych. Odtąd też większe jeszcze powodzenie mieć będą francuskie, włoskie, hiszpańskie i angielskie wydawnictwa braci: książki i periodyki.

We Francji po I wojnie światowej stosunek rządu do braci uległ poprawie od czasu nawiązania porozumienia ze Stolicą Apostolską w r. 1920. Niedługo potem uznano lasallistów jako instytut misyjny, a w samej Francji pozwolono im studiować w stroju zakonnym na uniwersytecie.

Za czasów osiemnastego następcy św. Jana de La Salle, brata Junien-Victor (1934—1940), zgromadzenie wiele ucierpiało, zwłaszcza wskutek dojścia do władzy Hitlera, który stopniowo zlikwidował lasalliańskie szkolnictwo w Europie środkowej. Wreszcie pod koniec życia był on świadkiem strasznej klęski wrześniowej i katastrofy wielu lasalliańskich zakładów. Wojna pochłonęła mnóstwo ofiar; bracia nie byli wolni od służby wojskowej we Francji, w Belgii, w Niemczech, w Austrii.

Kraje, które ominęła wojna i okupacja, mogły znakomicie rozwijać pracę szkolną: Ameryka, Afryka, Madagaskar, Hiszpania —

lecz i tam za mało braci w stosunku do liczby zgłaszających się wciąż uczniów. Liczba braci w wielu krajach, również w Polsce, bardzo malała; padali na froncie, ginęli w zawierusze wojennej, w obozach lub jako męczennicy za wiarę (w Manilli — siedemnastu braci w lutym 1945 roku).

Dopiero w maju 1946 r. mogła się zebrać kapituła generalna w odremontowanym po wojennych zniszczeniach domu rzymskim.

Zgromadzenie po okresie kryzysu przeżywa rozkwit. We Włoszech oprócz szkół bracia prowadzą ożywioną działalność katechetyczną, wydawniczą i charytatywną. Bracia obejmują katedry katechetyki w seminariach duchownych, a brat Teodoreto, dyrektor szkoły w Turynie, daje początek świeckiemu instytutowi katechetycznemu.

Działalność ta mogłaby być o wiele żywsza, gdyby nie brak powołań w niektórych krajach, a szczególnie w Ameryce Południowej, którą ostatnio wizytował przełożony generalny, brat Nicet-Joseph. Rzadko gdzie tak stosowane są słowa: „Żniwo wielkie, ale robotników mało", jak w tym właśnie wypadku.

Obecnie ponad szesnaście tysięcy braci prowadzi wszelkiego typu szkoły w siedemdziesięciu kilku krajach pięciu części świata, ale najwięcej w Europie, Ameryce i Afryce, kształtując i wychowując w duchu chrześcijańskim sześćset tysięcy uczniów.

Dla utrwalenia osiągniętych w szkole rezultatów abiturienci wstępują po ukończeniu szkoły do stowarzyszenia byłych uczniów. Podczas EXPO 58, w październiku, odbył się zjazd reprezentacji krajowych stowarzyszeń byłych uczniów dla zawiązania międzynarodowego stowarzyszenia, mającego na celu propagowanie i wspieranie katolickiego szkolnictwa w całym świecie. Tę akcję w sposób szczególny błogosławił ojciec święty. Tego roku, na zakończenie olimpiady w Rzymie, zbierze się znów kongres, zakrojony na szeroką skalę, byłych uczniów szkół lasalliańskich. Będzie to (piszę to w czerwcu 1960 r.) imponująca manifestacja braterstwa wszystkich ras i wielu ludów.

Zgodnie z duchem swego założyciela prowadzą bracia przede wszystkim szkoły elementarne, ale idąc również za jego przykładem — zakładają także liczne szkoły średnie i pewną ilość szkół wyższych.

Oprócz katechetyki ulubioną specjalnością braci są różnego typu i stopnia szkoły kształcące nauczycieli oraz szkoły zawodowe. Mniej rozpowszechnionym, ale ważnym odcinkiem ich pracy są też sierocińce, pensjonaty i zakłady reedukacyjne dla młodocianych przestępców (zwłaszcza w Anglii). Największe pole pracy otwiera się

przed braćmi w krajach misyjnych. Dla tych szkół dostarcza zakonnych nauczycieli najwięcej Hiszpania, gdzie liczba powołań jest duża. Większość krajów wygląda z utęsknieniem wzrostu gorliwości wśród katolików, którzy by mogli zasilić szeregi braci nauczycieli.

W Polsce bracia szkolni zaczęli działać najpierw we Lwowie, w r. 1903, pod serdeczną opieką arcybiskupa Józefa Bilczewskiego, potem w Częstochowie, w Liskowie koło Kalisza i przejściowo w Dusznikach-Zdroju. Obecnie mają tylko dwa domy: w Częstochowie i w Lublinie.

Brat Stanisław FSC

KS. ANDRZEJ WOŹNICKI T. CHR.

CZY ISTNIEJE KRYZYS IDEI ZAKONNEJ?

(Omówienie ankiety)

I

Idea zakonna, która koncentruje w sobie najlepsze możliwości życia religijnego, nie może pozostać bez wpływu na jakość wierzeń całej społeczności wiernych. Można by zaryzykować twierdzenie, że powstanie i rozwój życia klasztornego jest świadectwem żywotności danej religii i danej społeczności wiernych, a załamanie i upadek idei zakonnej w świadomości wiernych jest bardzo często przejawem kryzysu religii w danym etapie hostorii.

Historia uczy nas, że zarówno odrodzenie, jak i upadek wiary w danej społeczności religijnej były bardzo często poprzedzone odrodzeniem lub upadkiem życia klasztornego w ogóle. Najwięcej materiału historycznego dostarczają nam w tym względzie dzieje Kościoła katolickiego. Wystarczy wspomnieć znaczenie religijno-społeczne poszczególnych zakonów zwłaszcza benedyktynów, franciszkanów, dominikanów, jezuitów i karmelitów. Każdy z tych zakonów na swój sposób udoskonalał i pogłębiał życie religijne nie tylko w obrębie swoich murów klasztornych, ale również promieniował na resztę społeczności wiernych.

Według nauki Kościoła stan zakonny jest ustanowienia Bożego. Chrystus Pan, przypominając obowiązek zachowywania przykazań, zalecał także dążenie do wyższej doskonałości przez wypełnianie w życiu rad ewangelicznych (por.: Mt 19, 12, 19, 21 i 29; I *Kor* 7, 25; i inne).

Idea życia zakonnego wynika wprost z nauki Zbawiciela i należy do depozytu wiary Kościoła (por.: Św. Tomasz, *S. th.* II—II, 186, 6 *ad* 1; Św. Bernard Seneński: *Sermo* 24, a. 3).

Dlatego prawo kanoniczne w kan. 487 nakazuje wszystkim wiernym szacunek i poważanie dla stanu zakonnego. Ale powstaje pytanie: jaki jest faktyczny stosunek wiernych do stanu zakonnego? Innymi słowy: czy przypadkiem nie ma kryzysu świado-

mości idei zakonnej w społeczności wiernych? Oto pytania, na które będziemy usiłowali odpowiedzieć w ramach niniejszego artykułu.

Źródłem i materiałem naszej analizy będą wyniki ankiety przeprowadzonej wśród studentów różnych środowisk akademickich w Polsce (Gdańsk, Katowice, Kraków, Lublin, Łódź, Toruń, Szczecin, Poznań, Warszawa i Wrocław). Ankieta obejmowała osiem następujących pytań: 1. Jaki jest twój stosunek do wiary; 2. Czy bezpośrednio spotykałeś się z pracą i życiem osób zakonnych; 3. Czy uważasz, że życie zakonne może być potrzebą dla niektórych ludzi; 4. Co najwięcej razi Cię: a — w życiu osób zakonnych, z którymi spotykałeś się; b — w życiu osób zakonnych w ogóle; 5. Jakie przymioty chciałbyś widzieć u osób zakonnych; 6. Czy uważasz, że zakony spełniają jakąś rolę w życiu społecznym; 7. Czy dostrzegasz i jaką różnicę pomiędzy pracą duszpasterską kapłanów diecezjalnych i zakonnych; 8. Jaką rolę spełniają w życiu społecznym według Ciebie zakony kontemplacyjne? Na pytania naszej ankiety odpowiedziało ogółem 126 osób. Ankieta była bezimienna. Prawie wszyscy uczestnicy ankiety są ludźmi wierzącymi; za niewierzącą podała się tylko jedna osoba, a za wątpiących uważają się dwie osoby. Niektórzy usiłują uzasadnić swoje wyznanie wiary i wskazać na źródło, skąd czerpią informacje dla swoich wypowiedzi. Źródłem informacji i znajomości idei zakonnej są dla uczestników ankiety: bezpośrednia obserwacja życia zakonników, zasłyszane i powtarzane opinie otoczenia o zakonach oraz inne przypadkowo zdobyte wiadomości o życiu klasztornym (historia, literatura, prasa itd.). 89% biorących udział w ankiecie spotykało się bezpośrednio z życiem zakonnym przy różnych okazjach, a mianowicie: misje, rekolekcje, dni skupienia, szpitale, internaty i szkoły prowadzone przez poszczególne zakony, życie studenckie (np. na KUL-u) i inne.

Pytania ankiety miały charakter opiniodawczo-informacyjny i miały służyć ujawnieniem niektórych przynajmniej psychologicznych i socjologicznych źródeł ustosunkowania się młodego pokolenia do idei zakonnej i życia zakonnego. W omówieniu ankiety posługiwać się będziemy nie metodą statystyczną, lecz jakościową, tzn. ważne będzie dla nas nie tyle ilościowe omówienie ankiety (nie ma na to zresztą systematycznie przeprowadzonych badań, które pozwoliłyby na wyprowadzenie ogólnych wniosków z danych cyfrowych), ile charakter poszczególnych typowych wypowiedzi.

Wypowiedzi ankiety ujawniły dwojaką tendencję, którą możemy ująć w dwa następujące twierdzenia: 1. Istnieje w świadomości młodego pokolenia kryzys idei zakonnej w dotychczasowej formie; 2. Rodzi się nowy ideał doskonałości zakonnej, o jakim marzy młode pokolenie.

Pojęcie kryzysu jest pojęciem wieloznacznym i bardzo złożonym. Samo zaś rozumienie kryzysu jest uzależnione od szeregu czynników psychicznych i doktrynalnych; między innymi od uprzednio zajętej postawy filozoficznej i życiowej. Pojęcie kryzysu może posiadać jedno z trzech następujących znaczeń: 1. Kryzys oznacza całkowity upadek; 2. Kryzys oznacza pewne chwilowe trudności; 3. Kryzys oznacza stan wyjątkowy, przesilenie, stan poprzedzający zwrot ku dobremu lub złemu [1].

Powstaje pytanie: w jakim sensie możemy mówić o kryzysie idei zakonnej? Które z trzech wyżej wymienionych znaczeń, można odnieść do obecnego życia zakonnego?

Kryzys idei zakonnej nie oznacza bynajmniej upadku życia zakonnego w ogóle. Wręcz przeciwnie, w niektórych krajach obserwujemy odrodzenie życia zakonnego, np. rozwój zakonów kontemplacyjnych w USA.

Kryzys idei zakonnej nie oznacza również zwyczajnych tylko trudności, np. braku dostatecznej ilości powołań do niektórych klasztorów i zgromadzeń zakonnych. Brak dostatecznej ilości powołań jest raczej przejawem kryzysu, a nie przyczyną.

Kryzys idei zakonnej oznacza pewne przesilenie starych form życia zakonnego i proces wewnętrznej przemiany, jaki zachodzi w każdym żywym organizmie społecznym. Kryzys idei zakonnej możemy porównać do kryzysu, jaki zachodzi u chorego w czasie jego rekonwalescensji. Jest to stan wyjątkowy, stan, który poprzedza okres nowej integracji wewnętrznej lub całkowitej dezintegracji danej społeczności.

Pełne i we właściwy sposób przeprowadzone badanie przyczyn obecnego kryzysu idei zakonnej wymagałoby rozważenia naszego problemu na tle całego zasięgu kryzysu współczesnej cywilizacji. W jakimś sensie kryzys ów wyrasta z ogólnego kryzysu dzisiejszej ludzkości, a zarazem jest jednym z charakterystycznych przejawów powszechnego kryzysu wszystkich wartości kulturalnych w naszej dobie.

Każde społeczeństwo jest żywym organizmem i dlatego wszystkie elementy życia społeczno-kulturalnego są ze sobą jak najbar-

---

[1] Por. A. P. Sorokin, *The Cricis of our Age*, New York.

dziej powiązane i zespolone. Kryzys jednego elementu życia kulturalnego jest uzależniony od pozostałych czynników społecznie twórczych.

Charakterystyczną właściwością współczesnej cywilizacji jest — jak zapewniają filozofowie kultury — jego powszechność i wszechstronność. Kryzys współczesnej cywilizacji obejmuje bowiem wszystkie dziedziny życia. A więc: kryzys języka i słowa [2], kryzys polityczny i ekonomiczny, sztuki i prawa, nauki i filozofii, wreszcie etyki i religii. Nas interesuje najbardziej ten ostatni. Kryzys bowiem idei zakonnej jest jednym z głównych przejawów kryzysu religii w ogóle [3].

Obejmuje on zarówno sposób realizowania rad ewangelicznych w życiu klasztoru, jak i form apostolstwa na rzecz współczesnego świata. Na tle jednak tak pojętego kryzysu idei zakonnej wyrasta w świadomości młodego pokolenia nowy ideał doskonałości zakonnej, który równocześnie jest projekcją i pragnieniem autentycznej doskonałości ewangelicznej. Na to zwłaszcza zwrócono uwagę w wypowiedziach na ankietę. I to również będzie przedmiotem naszych dalszych rozważań.

II

Wszystkie wypowiedzi, oprócz jednej, pochodzącej od osoby niewierzącej (nr 55) [4], zgodnie podkreślają konieczność istnienia idei zakonnej dla pełnego rozwoju życia religijnego w Kościele. Przyjęcie konieczności istnienia idei zakonnej uważa wielu uczestników za warunek ortodoksyjności swoich przekonań religijnych. „Jestem człowiekiem wierzącym i praktykującym — pisze student II roku fizyki U.W. — co ustawia mnie do życia zakonnego. Prawie każdy katolik w mniejszym lub większym stopniu powinien powiedzieć, że klasztory są konieczne, w przeciwnym wypadku wszedłby w jakąś kolizję ze swoim światopoglądem" (nr 45).

Inaczej przedstawia się sprawa, gdy chodzi o zagadnienie oceny motywów postępowania zakonników i znaczenie zakonów dla życia społecznego. Wszystkie przyczyny i powody krytycznego ustosunkowania się młodzieży do pożyteczności życia zakonnego i war-

---

[2] O. A. Desqueyrat T. J. obecną cywilizację nazywa cywilizacją „żargonu", por. *La crise religieuse des temps nouveaux*, Paris 1955.

[3] Por. A. P. Sorokin, dz. cyt.

[4] Ponumerowane wypowiedzi ankietowe, cytowane w tekście, znajdują się w dyspozycji autora artykułu i mogą być ewentualnie udostępnione.

tości rad ewanegelicznych możemy ugrupować w trzy następujące rodzaje przyczyn:

1. Przyczyny natury osobistej;
2. przyczyny natury religijnej;
3. przyczyny natury społecznej.

Jedne z uwag krytycznych odnoszą się do życia zakonnego w ogóle, inne zaś do zakonów czynnych lub wreszcie zakonów kontemplacyjnych.

1

Wysuwano szereg zastrzeżeń pod adresem przydatności życia zakonnego. Zakony z powodu zamkniętego trybu życia (nr 30, 57, 77) i separacji od społeczeństwa nie mogą w pełni zrealizować zadań, do których dawniej zostały powołane. „Uważam, że to przeżytek. Zakony spełniały swoją rolę w czasach średniowiecznych; obecnie, w drugiej połowie XX wieku, stanowczo nie spełniają swojej roli, a nawet śmieszą. A najbardziej zbędne są zakony żeńskie — zgryźliwe, stare panny, które nikogo nie rozumieją, bo nie chcą, przy tym są bezwzględne; gdzież tam pokora chrześcijańska, o której tak wiele słyszy się w założeniach naszej wiary. Jeżeli już koniecznie mają istnieć zakony, to — wydaje mi się — mają sens tylko księża zakonni, a nie braciszkowie, i »siostrzyczki« (nr 63). „Zakonnik to osoba, o której się mówi z wielkim szacunkiem (przeważnie), ale i z pewną rezerwą, bo już nie należy do naszego świata" (nr 48). „Ogólnie wydaje mi się, że największym mankamentem jest chyba odejście od życia, coś w rodzaju »sztuki dla sztuki«" (nr 61). „Jestem przeciwnikiem rozpowszechniania zakonów. Warunkiem podnoszącym ich wartość byłoby większe zbliżenie do życia społecznego. Uważam, że taka separacja nigdy nie przyniesie pożytku" (nr 12). „Uważam, że życie zakonne jest w pewnym sensie »nielogiczne,« nie wyobrażam sobie życia w zakonie. Ogólnie trzeba powiedzieć, że zakony są niepotrzebne. Jest to marnowanie czasu" (nr 53). „Zakony, które nie mogą, lub nie spełniają zadań, do których zostały powołane, powinny być połączone z innymi. Duża ilość zakonów wywołuje często lekceważące, czy uszczypliwe uśmieszki" (nr 22).

Wielu uczestników ankiety fałszywie rozumie przyczyny i motywy wstąpienia do stanu zakonnego. Jako przyczyny powołania zakonnego wymieniano: brak własnej inicjatywy, psychiczną potrzebę podlegania innym, niechęć przyjmowania osobistej odpo-

wiedzialności (nr 24), ucieczkę od życia, zawiedzioną miłość (nr 48, 51, 73, 77, 83, 100, 104, 110), wyrzuty sumienia (nr 72), osamotnienie (nr 17, 19, 27, 99)... Przyczyną fałszywego rozumienia motywów wstąpienia do zakonu bywa najczęściej niewiedza, a niekiedy także brak wiary w możliwość powołania: „W powołanie nie wierzę" — pisze student III roku filozofii na KUL-u (nr 103). „Nie mogę doskonale zrozumieć istoty życia zakonnego, ale możliwe że jest ono potrzebne, a nawet konieczne dla ludzi, którzy boją się świata" (nr 31). „Życie zakonne może być potrzebą dla niektórych osób. Wydaje mi się, że w większości wypadków są to ludzie samotni, którzy potrzebują jakiejś podpory, którym łatwiej jest dostosować się do z góry ustalonego regulaminu. Ludzie ci odgradzając się od życia odsuwają wiele pokus" (nr 27).

2

Uczestnicy ankiety w różny sposób oceniają znaczenie zakonów dla pracy społecznej i duszpasterskiej. Na pytanie, jaką dostrzegają różnicę między pracą duszpasterską kapłanów świeckich i zakonnych, bardzo wielu opowiedziało się raczej za pracą księży diecezjalnych uważając, że kapłani świeccy o wiele lepiej wywiązują się z powierzonej pracy apostolskiej. „Różnica istnieje, lecz według mnie na korzyść kapłanów diecezjalnych, których wpływ i praca jest bardziej żywotna i namacalna. Natomiast duszpasterze zakonni z racji reguł zakonnych nie mogą się udzielać tak bardzo pracy duchowej wśród ludzi. Zakonnicy są raczej przeznaczeni do modłów wewnątrz zakonów, w ogóle do życia i pracy w warunkach zupełnie nienormalnych (przez nienormalne rozumiem — odmienne, różne). Stąd wyniki ich pracy są różne" (nr 8). „Trudno mi na to pytanie odpowiedzieć. Wydaje mi się tylko, że w obecnych czasach kapłan świecki, gorliwy i dobrze wykształcony może więcej zdziałać na parafii niż zakonnik" (nr 24). „Kapłani diecezjalni są bardziej życiowi. Oczywiście nie wszyscy, więcej znają nasze życie" (nr 57; por. 78, 82, 94, 101, 110 i inne).

A oto niektóre szczegółowe uwagi o charakterze pracy duszpasterzy zakonnych. Zakonnicy w pracy apostolskiej przede wszystkim zbyt jednostronnie oceniają życie ludzi świeckich i za mało rozumieją obecną rzeczywistość. „Różnica jest dostrzegalna. Obserwując nabożeństwa w klasztorach i kościołach, w których pracują księża świeccy, dostrzegam ją. Kazania w klasztorach są często naiwne, nie idą z duchem czasu" (nr 1). Razi mnie „jakieś zamknięcie się we własnym świecie, brak ścisłej więzi z najszerszymi krę-

gami ludzi świeckich. Uważam, że księża-robotnicy we Francji byli na właściwej drodze" (nr 4). „Kapłanom zakonnym łatwiej podejmować pewne zadania zespołowo. Niestety nie wykorzystują w dostatecznym stopniu tych możliwości. Zakonnicy w większym jeszcze stopniu niż kapłani diecezjalni są oderwani od życia. Jak się zdaje, powinni podejmować pewne zadania wyspecjalizowane" (nr 14). „Nie przejawiają zakonnicy w parafii (nie wszyscy) takiej elastyczności, jak księża świeccy" (nr 22). „Kapłani diecezjalni są bardziej związani z życiem parafii i dlatego łatwiej mogą nawiązać łączność z wiernymi i kierować ich życiem duchowym, ale duchowni zakonni przewyższają poziomem intelektualnym świeckich, dzięki czemu łatwiej nawiązują kontakt z inteligencją" (nr 29). „Duszpasterze zakonni mogliby więcej czasu poświęcić młodzieży niż księża diecezjalni, ale są często bardziej oddaleni od nurtu życia" (nr 50). „Właściwie zakony w życiu społecznym w obecnej dobie nie spełniają żadnej roli. Tę samą funkcję mogą spełniać i księża świeccy przy kościołach parafialnych" (nr 72; por. 21, 30, 34, 49, 75 i inne).

3

Zakony kontemplacyjne wzbudzają w świadomości uczestników ankiety różnorodne, sprzeczne uczucia: niedowierzanie i podziw, rezerwę i zachwyt, szacunek dla heroicznej odwagi a równocześnie sceptycyzm wobec sensowności tego rodzaju ofiary. Znamienna w tym względzie jest wypowiedź absolwenta fizyki UMK w Toruniu. Zakony kontemplacyjne „zaspokajają duchowe potrzeby wstępujących. Ale czy wstępujący wiedzą na co się decydują? Jestem pewny, że nie. Czy duży procent nie dziwaczeje po kilku już latach grupowego odosobnienia. Czy każdemu starcza siły na wycofanie się w razie przekonania się o braku powołania (jeszcze przed ślubami wieczystymi). Z reguły takie wycofanie się to skandal rodziny, perspektywa trudnego życia w dzisiejszych warunkach dla takiego ekszakonnika, czy kandydata do zakonu. Religijna rola: ofiara, modlitwa. Zdaje się, że trzeba bardzo kochać ludzi i Boga. A trudno kochać ludzi, wszystkich ludzi, gdy się jest od nich przez wiele lat oderwany. A zresztą może łatwiej, ale czy to wtedy prawdziwa miłość? Powołanie do zakonu kontemplacyjnego, i to prawdziwe powołanie, trudno mi sobie wyobrazić. To już musi być człowiek o bardzo bardzo wielkiej wartości. Te zastrzeżenia przeciekły chyba z prasy niekatolickiej, ale chyba są choćby w pewnej mierze słuszne. O pozytywach trudno mi mówić, a to ze względu

na sceptycyzm. Ale jednak chyba wierzę w to, że w takich zakonach mogą rozkwitać ludzie o wyjątkowej piękności ducha. Gorzej, gdy ci ludzie chcą o swoich osiągnięciach ascetycznych opowiadać. Opowiadania takie są wyjątkowo niestrawne. Ale to nie na temat. Społecznie jedynie rola ofiary i modlitwy, choć nie mówię tego z zupełnym przekonaniem. Czy tak skondensowana ofiara i modlitwa równa się ofierze normalnego, cywilnego, u c z c i w e g o życia?" (nr 2). „Myślę, że spełniają one pewną rolę, choć w tej chwili trudno mi powiedzieć konkretnie jaką!" (nr 110). „Podobno wyjednują łaski dla całego społeczeństwa — ?" (nr 103). Nic więc dziwnego, że niektórzy uważają zakony kontemplacyjne za niepotrzebne. „Uważam, że zakony kontemplacyjne są n i e p o t r z e b n e, jest to strata czasu, życia i ludzi" (nr 57). Zakony kontemplacyjne nie spełniają żadnej roli społecznej i są ucieczką od życia społecznego. „Uważam, że każdy zdrowo myślący nie dostrzega żadnej roli społecznej zakonów kontemplacyjnych" (nr 12). „Być może, że spełniają jakąś rolę, ale ja jej nie widzę" (nr 62) — stwierdza inny uczestnik ankiety (por. 1, 12, 14, 17, 38, 40, 71, 82, 83, 89, 96, 98, 102, 104, 106, 110).

Życie w zakonach kontemplacyjnych prowadzi do dziwactwa i jest objawem chorobliwej ekstazy. „To już zupełnie »średniowieczne«. Nie mniej są dobrym wyjściem dla osób, które krańcowo załamały się i rozczarowały się do świata i ludzi, np. zawiedziona czy bezsensowna wielka miłość — dobre więzienie z własnej woli dla tych, którzy nie mają odwagi w chwilach krańcowej depresji psychicznej popełnić samobójstwa. A może są jeszcze tacy, którzy naprawdę wierzą w sens podobnej ewentualności — ja nie" (nr 63). „Według mnie zakony kontemplacyjne nie spełniają żadnej roli, a ludzie, którzy tam idą, znajdują się przypuszczalnie w jakiejś chorobliwej sytuacji. Iść do takiego zakonu to chyba objaw jakiejś chorobliwej ekstazy. Przypuszczam, że człowiek winien żyć w społeczeństwie i dla społeczeństwa. Nie sztuka jest tylko brać coś od życia — ale trzeba i coś dać. Panu Bogu można i służyć w inny sposób, a najmilsza dla Niego będzie chyba m o d l i t w a połączona z p r a c ą" (nr 72). „Nie mam pojęcia, ponieważ znam zakony podobne jedynie ze słyszenia. W ogóle jestem przeciwny tego rodzaju zakonom. Nie wierzę, aby było w ogóle powołanie w obecnej dobie do tego rodzaju zakonów. Z drugiej strony jestem przeciwny »zabijaniu się za życia«" (nr 8).

Jakie są przyczyny krytycznej oceny roli i znaczenia zakonów kontemplacyjnych? Jeden z powodów to opaczne lub jednostronne rozumienie istoty życia kontemplacyjnego. Student np. z UW pi-

sze, że zakon kontemplacyjny to „przystań dla jednostek o skłonnościach metafizycznych" (nr 15). Życie kontemplacyjne „jest niezwykle ważne, prawdopodobnie pozwala na jakieś mistyczne, metafizyczne zjednoczenie z Bogiem" (nr 41). Główną więc przyczyną wysuwanych trudności i zastrzeżeń pod adresem zakonów kontemplacyjnyh, to niewiedza i nieznajomość istoty życia kontemplacyjnego. „Nie wiem, co to są zakony kontemplacyjne" — stwierdza student I roku anglistyki na KUL-u (nr 95). „Roli zakonów kontemplacyjnych nie rozumiem" (nr 32). „Uważam je za zbyteczne. (Prawdę mówiąc nie znam reguły tych zakonów)" (nr 89). „Nie wiem, jaką rolę spełniają zakony kontemplacyjne w życiu społecznym. Musiałabym więcej wiedzieć o tych zakonach kontemplacyjnych" (nr 98). „Niewiele wiem o zakonach kontemplacyjnych, ale, o ile wiem, to chyba żadnej roli nie spełniają" (nr 102). (Por. 18, 77 i inne).

III

Istotna właściwość życia zakonnego, która różni doskonałość zakonników od doskonałości ludzi świeckich, to rady ewangeliczne. Rady ewangeliczne, chociaż nie zostały formalnie ujęte w pytaniach ankiety, otrzymały swoistą interpretację. Krytyczna ocena rad ewangelicznych dotyczy przede wszystkim zachowania ubóstwa i przestrzegania posłuszeństwa w życiu zakonników.

Rozpocznijmy od wypowiedzi na temat przestrzegania ślubu ubóstwa przez zakonników.

1

Studentka pierwszego roku filologii romańskiej UAM w Poznaniu pisze: „Czy w tym wieku można już, myśląc o ubóstwie — pomyśleć o zakonie?" (nr 71). To retoryczne pytanie w dosadny sposób charakteryzuje nam atmosferę krytycznych wypowiedzi na temat zachowania ślubu ubóstwa przez osoby zakonne. Uczestnicy ankiety zwracali w tym względzie szczególną uwagę na następujące przejawy braku ubóstwa:

1. Zbyt wysoki standart życia.
2. Beztroski sposób bycia.
3. Estetyczna prezentacja na zewnątrz.
4. Dziwactwo strojów, oraz
5. Palenie papierosów przez niektórych zakonników.

a. „Jeżeli chodzi o życie osób zakonnych ogólnie — myślę, że powinni mniejszą uwagę zwracać na to, co jedzą, na wygody w życiu. Kiedyś wchodząc do jednego z pokojów sióstr zakonnych zdzi-

wiłam się. Był to jakiś »salon«, a nie skromnie umeblowany pokój" (nr 71). Razi mnie „fikcyjność ubóstwa. Stopa życiowa faktycznie wyższa od przeciętnej w kraju. Nie zdawanie sobie sprawy z tego, że nie posiadanie niczego na własność łączy się z przywilejem zwolnienia od tak dotkliwej dla ludzi świeckich troski o realia życia codziennego" (nr 14). „Aby mieli ważniejsze sprawy niż motor czy najnowsze i najlepsze sprzęty sportowe" (nr 76). „Razi mnie majętność wyglądu (dostatnie stroje i tzw. »pulchny wygląd«, nieliczenie się z pieniędzmi, jazdy: taksówkami, pierwszą klasą pociągu)" (nr 54; por. 24).

b. Młodzież razi brak pracowitości niektórych zakonników i beztroski sposób ich bycia. „Najbardziej nie podoba mi się, gdy zakonnik jest w klasztorze tylko po to, aby gdzieś być! Nienawidzę w życiu zakonnym próżniactwa — zakonnik, jeżeli już nie pracuje, to przynajmniej powinien dużo się uczyć, czytać, i to nie tylko Biblię, ale po prostu wszystko, co mogłoby być przydatne do wygłaszania kazań" (nr 72; por. 77).

c. Uczestnicy ankiety szczególną uwagę zwracają na zewnętrzną prezencję zakonników w życiu na codzień i w obcowaniu z innymi. „Razi mnie u zakonnic brak prostoty w stosunkach z ludźmi (»miny zakonne«, sposób bycia, głos »uduchowiony«), często oddzielanie się od ludzi świeckich, tam gdzie to nie jest potrzebne ani wskazane (np. w życiu studenckim)" (nr 24). Zakonnicy „niekiedy są nieszczerzy, ich cukierkowaty i banalny uśmiech oraz kompletne nieprzystosowanie się do życia współczesnego, a zwłaszcza do młodzieży" (nr 30). „Razi mnie też wylewność, potulna mina z uśmiechem rezygnacji i poddania, czyli uzewnętrznienie swoich myśli, albo może stwarzanie pozorów. Śmieszny jest również brak powagi, kiedy to dwie lub trzy siostry trzymając się za ręce przebiegają przez ulicę w najbardziej nieodpowiednim momencie. Razi też rutyna przy odmawianiu modlitwy" (nr 46). „Osoby te są zamknięte w sobie, trudno dostępne, stwarzają wokół siebie atmosferę uduchowienia, lodowatej dumy, widzą tylko siebie, w gruncie rzeczy stają się mechanizmami odprawiającymi modły" (nr 77; por. 67, 74, 85, 86, 92, 93 i inne).

d. W szczególny sposób zwracano uwagę na rodzaj strojów zakonnych. „Rażą mnie zbyt dziwaczne stroje osób zakonnych — szczególnie widziałam je na Jasnej Górze — po prostu, niestety, śmieszne. Chustki wygięte w jakieś dzioby lub wiszące na piersiach monstrancyjki — to już zakrawa na bohomazy. Najbardziej nowoczesne i miłe dla oka, a nie rażące na tle ulicy, są stroje szarych Urszulanek (tłumaczy to zresztą rok powstania zakonu),

ale inne mogłyby się zreformować w tej dziedzinie. Sądzę, że ułatwiłoby to osobom zakonnym kontakt i wpływ na osoby niewierzące, u których niejednokrotnie spostrzega się ironiczne uwagi na ten temat" (nr 37). „Jeśli chodzi o zgromadzenia w ogóle, powinny zmienić strój, zrzucić z główw wiadra, skrzynki, rogi, skrzydła, a przyodziać się w ubiór nie rzucający się w oczy" (nr 82; 8, 14, 19, 34, 110 i inne).

e. Kilka osób pisze, że nie podoba im się u zakonników palenie papierosów: zwłaszcza nałogowe (por. 9, 24, 28 i inne). Zakonników natomiast powinno cechować „radosne i dobrowolne ubóstwo" (nr 19 i 67).

2

W materii ślubu posłuszeństwa zwracano uwagę z jednej strony na ograniczenie swobody życiowej i wolności osobistej, a z drugiej strony na brak pokory u niektórych zakonników,. zwłaszczą w stosunkach z innymi ludźmi. „Razi mnie to, co i u innych ludzi, z tym, że u zakonników bardziej razi. Zwłaszcza brak pokory, takie otępiające »zadowolenie z siebie«, wysokie mniemanie o sobie, które pociąga za sobą brzydkie mniemanie o innych ludziach i wręcz uniemożliwia porozumienie się. Ale to przypadki, choć częste" (nr 2). Razi mnie „ograniczenie swobody życiowej. Ograniczenie wolności. Wolność życiowa ma szersze ramy niż w zakonach. Oni rezygnują z największej możliwości krótkiego życia, jaką jest doświadczenie. Dążyć do wolności absolutnej jest niemożliwe na siłę. Zatraca się, jak przypuszczam, samodzielność i indywidualizm. Chociaż i to, co napisałem, nie jest słuszne we wszystkich przypadkach" (nr 60). „Razi mnie również bezwzględne posłuszeństwo przełożonym. A co najgorsze, że nie wszystkie mniszki są traktowane jednakowo, co najbardziej zraża siostry młode, które dopiero wyszły z nowicjatu i nie bardzo mogą odnaleźć siebie w zgromadzeniu" (nr 82; por. 2, 37, 68 i inne).

Niezależność i krytycyzm oraz niewiara w autorytet — oto niektóre przyczyny kryzysu świadomości idei posłuszeństwa młodego pokolenia. Posłuszeństwo wypierane jest przez prawdę i miłość. Zakonników powinna cechować szczerość i miłość bliźniego, pokorna mądrość i rozsądna pobożność (nr 19). „Zakonnicy powinni kierować się w życiu niekłamaną szczerością i prawdą. Zakonnicy powinni wprowadzać w życie to, co głoszą" (nr 26). „...u większości przeraża mnie świadczenie przez nich dobroci jako wykonywanie zawodu. A zawód dobroci to dla mnie okropne" (nr 51; por.: 19, 30, 40, 45, 51, 58, 59, 87 i inne).

Sprawiedliwość i miłość bliźniego powinna cechować życie wspólne i stosunki klasztorne. Stąd niezrozumiałe jest dla uczestników ankiety istnienie zakonów chórowych. Razi mnie „sposób traktowania braci, a szczególnie sióstr drugiego chóru, których istnienie w zgromadzeniach żeńskich jest chyba zupełnym anachronizmem" (nr 14). „W życiu osób zakonnych w ogóle razi mnie jakoby »klasowość«, bo nie wiem, jak to inaczej nazwać, w poszczególnych zakonach, i sposób odnoszenia się niektórych osób z »klasy« wyższej do zakonnic czy zakonników z »klasy«niższej" (nr 32; por. 55, 82, 85, 95, 101, 108 i inne).

IV

Oprócz uwag krytycznych, jakie wysuwano pod adresem idei zakonnej, a zwłaszcza życia zakonnego, stawiano również pozytywne postulaty odnośnie potrzeby reorganizacji poszczególnych przejawów życia zakonnego; żądano ściślejszej obserwacji ślubów zakonnych, zwłaszcza ślubu ubóstwa, oraz wskazywano na konieczność uzdrowienia stosunków klasztornych przez zaprowadzenie większej sprawiedliwości i miłości braterskiej.

Obecnie zastanowimy się nad zagadnieniem: jaki ideał życia zakonnego odpowiada najbardziej psychice młodego pokolenia? Innymi słowy: jakie postulaty stawia młodzież wewnętrznej formacji życia zakonnego? Wpierw jednak zastanowimy się nad problemem znaczenia idei zakonnej dla życia społeczno-religijnego i indywidualnego powołanych w oczach młodego pokolenia.

1

Życie zakonne wypływa z historycznej konieczności religii chrześcijańskiej. „Dla mnie osobiście istnieje nie tylko potrzeba, ale i konieczność życia zakonnego. Tezę moją popiera historia. Istnienie zakonów w różnych wiarach jest faktem historycznym, wynikającym z jakiejś potrzeby psychologicznej i społecznej. Każdy zakon pojawił się w jakimś momencie, który tego wymagał, najlepszym przykładem zakonu zrodzonego z potrzeb historycznych jest Towarzystwo Jezusowe. Wszystkie zakony służą Kościołowi — a więc pewnej społeczności — i dlatego ich istnienie jest koniecznym faktem... Życie zakonne jest potrzebą dla niektórych ludzi, a jest koniecznością dla pełnego rozwoju Kościoła" (nr 45). „W każdym razie życie zakonne powinno, moim zdaniem, wynikać z potrzeb życia społecznego w danym okresie historycznym; nieko-

niecznie w nim tkwić, ale koniecznie z niego wynikać. ...reguły wielu zgromadzeń zakonnych powstały w czasach dość nieraz odległych od dzisiejszych, a więc w innych warunkach społecznych i historycznych. Żeby nadążyć za potrzebami życia społecznego, powinny podlegać stałej modernizacji, co też w wielu wypadkach, ale nie zawsze, w czasach dzisiejszych obserwujemy w praktyce... Bardzo mi się np. podoba myśl tworzenia zakonów budujących domy mieszkalne dla bezdomnych itp., nie wiem czy to robi zakon, czy zespół ludzi świeckich" (nr 61). „Uważam, że zakony spełniały dodatnią rolę w życiu społecznym, zwłaszcza w średniowieczu, i to w sensie całkowicie dodatnim (prócz zakonu krzyżackiego). Dziś rola ta nieco zmalała. Uważam, że może nastąpić wzrost tej roli na nowo" (nr 62).

Życie zakonne jest potrzebne ze względu na konieczność realizowania w pełni ideałów nauki Chrystusowej. „Skoro są ludzie wstępujący do zakonów, to widocznie jest ono dla nich potrzebą. Sam kiedyś odczuwałem tego rodzaju potrzebę" (nr 2). „Bezwzględnie. Sam fakt, że zakony są stale powiększane przez nowicjuszy, potwierdza ten punkt. Każdy człowiek ma powołanie do jakiegoś zawodu czy stanu". „Obecnie w epoce sputników i atomu, w dobie olbrzymiego rozwoju techniki człowiek stara się na każdym kroku o oderwanie się od współczesności. Człowiek ucieka przed hałasem, ucieka przed natłokiem współczesnej techniki, która czyni z niego automat. Współczesny człowiek ma tak dużo zajęć, obowiązków, że po prostu nie może nieraz oddać się spokojnemu rozmyślaniu o Bogu. Stąd spłycanie życia duchowego, załatwianie go *ad hoc*" (nr 8). „To zupełnie zrozumiałe. Powołanie do zakonu na pewno występuje u niektórych ludzi, chęć realizowania w życiu tego czego nie znajdują w życiu, może chęć ofiary, a na pewno uwierzenie w Miłość. W miłość bezinteresowną, tę prawdziwą" (nr 18, por. 12, 30, 49, 59, 82, 88 i inne).

Życie zakonne posiada doniosłe znaczenie dla życia społecznego. W życiu społecznym zakony spełniają przede wszystkim rolę religijną ale i kulturalno-naukową oraz wychowawczo-charytatywną. „Przede wszystkim to, że z zakonów duża część prawdziwego życia chrześcijańskiego udziela się społeczeństwu. Niejako społeczność bierze wzór z tego życia. Poza tym zakony w społeczeństwie spełniają bardzo dużą rolę dobroczynną, wyrażającą się w ich działalności. Czy to np. na odcinku wychowania młodzieży, zaopiekowania się dziećmi, czy też na udzielaniu pomocy materialnej (szerzej to rozumiejąc)" (nr 59). „Tak! Może praca i rola zakonów w obecnej dobie nie jest namacalna, jednakże jak nie bezpośred-

nio, to na pewno pośrednio wpływ ich istnieje! Chociażby praca naukowa, wydawnicza, charytatywna (szpitale, starcy, ubodzy). Poza tym misje św. itd." (nr 8). Zakony spełniają swoją rolę społeczną, „ponieważ stwarzają pełną możliwość życia dla drugich" (nr 4). Zakony „uczą miłości i szacunku dla człowieka, uczą wyrozumiałości, poświęcenia, wiary w człowieka i jego wartości, rozwijają ducha ofiarności" (nr 6; por. 2, 7, 17, 18, 19, 21, 28 i inne).

Najważniejsze atoli znaczenie posiadają zakony dla pełnego rozwoju życia religijnego w Kościele. I dlatego zakonnicy powinni posiadać „ducha powszechności Kościoła" — pisze absolwent KUL-u — powinni posiadać „orientację i wrażliwość na realne potrzeby Kościoła i społeczeństwa, i to nie tylko w zakonach czynnych, ale i kontemplacyjnych — niech wiedzą, o co mają się modlić. Ducha modlitwy. Skromności" (nr 14). Zakony „dobrze prowadzone są zapleczem dla życia religijnego Kościoła w ogóle" (nr 34; por. 54).

2

Zakony czynne posiadają dwojakie znaczenie: religijne i społeczne. W pracy religijnej na czoło wysuwają uczestnicy ankiety pracę duszpasterską niektórych zakonów czynnych. W pracy natomiast społecznej zakony czynne udzielają się przede wszystkim w szkolnictwie i szpitalnictwie. Najpierw podkreślano różnicę pracy duszpasterskiej prowadzonej przez księży diecezjalnych i księży zakonnych. „Jest chyba pewna różnica między pracą księży świeckich i zakonnych. Ci pierwsi lepiej znają życie, uczestniczą w życiu ludzi świeckich, są bardziej narażeni na »kłopoty dnia codziennego«, walki wewnętrznej, przepracowania i zniechęcenia. Są częstokroć osamotnieni. Ich praca często z powodu przemęczenia jest mniej głęboka (odwalana)... Jeśli idzie o księży zakonników, to oni są na pewno głębsi. Sami przeżyli wiele problemów, przemyśleli je — mogą być doskonałymi kierownikami duchowymi. Ich sposób życia — uregulowany — sprzyja głębi. Mają rodzinę duchową. W gruncie rzeczy tak jedni jak i drudzy spełniają swoją rolę w społeczności katolickiej. Zasadniczej różnicy w tym, co głoszą jedni i drudzy, nie ma, bo jedna jest wiara, jedna nauka, jeden Bóg" (nr 18). Praca duszpasterska zakonników jest bardziej specjalistyczna. „Kapłani zakonni mają w pewnym sensie trudniejsze zadanie — mają do czynienia z bardziej wyczulonymi sumieniami" (nr 15; por. 45).

Zakonnicy w pracy duszpasterskiej są w stosunku do księży świeckich o wiele głębsi, bardziej ofiarni i bezinteresowni. „Tak, zakonnicy pracują więcej, często zajmują się młodzieżą i wtedy ich rola urasta bardzo. Poza tym reguła zakonna nie pozwala na swobodniejsze ruchy i stąd więcej zainteresowania. Różnicę spotyka się przy spowiedzi. Zauważyłam kolosalną różnicę między nauką daną przez księdza świeckiego i zakonnego. Spowiedź u zakonnika była o wiele głębsza" (nr 77). „Przypuszczam, że lepsi są duszpasterze zakonni (bardziej wykształceni)" (nr 43; por. 20, 25, 38, 53, 54, 65, 88, 99, 103 i inne).

Zakony czynne posiadają również znaczenie społeczne poza pracą czysto religijną. Niektóre zakony czynne, zwłaszcza żeńskie, w ofiarny sposób poświęcają się w szpitalach i w nauczaniu w szkole. „Owszem, uważam że życie zakonne może być pomocne dla niektórych ludzi, a szczególnie osoby zakonne, pracujące wśród ludzi nieszczęśliwych, mogą im wiele pomóc. Za najwyraźniejszą pomoc uważam pracę zakonnic w szpitalach. Żadna pielęgniarka według mnie nie okaże tyle serca i opieki nad chorym ile siostra zakonna, która ma taki cel w życiu. Osoba prywatna ma oprócz tej pracy dom i rodzinę, dla których też musi poświęcić pewien okres czasu. Praca zakonna jest też dobra w wychowaniu opuszczonych dzieci, które nie odczułyby czułości rodzicielskiej" (nr 53). „Znam pewną siostrę, która pracuje w szpitalu. Myślę, że chorzy w większej mierze jej zawdzięczają zdrowie. Nie dlatego, że stosuje może cudowne środki, albo mówi dużo o Bogu. Po prostu niezależnie od tego czy przychodzi rano, czy w nocy — nie widać u niej zmęczenia, zawsze szczery uśmiech na twarzy" (nr 71). „Dużo jest ludzi, którzy mają wiele do zawdzięczenia zakonnicom. Przede wszystkim sama jestem im wdzięczna za opiekę w czasie nauki, za dobre serce, które tylekrotnie mi okazywały. Wzięłam od nich bardzo dużo — wiedzę i wychowanie... Chory chyba z większym zaufaniem patrzy na krzątającą się wokół jego łóżka zakonnicę, która może cierpliwiej i chętniej niż osoba świecka, posiadająca poza kliniką masę kłopotów, spełnia jego życzenia" (nr 68; por. 20, 78, 81, 82, 83, 90, 91, 93, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110 i inne).

3

Zakony kontemplacyjne posiadają znaczenie przede wszystkim religijne. Religijne znaczenie zakonów kontemplacyjnych polega na spłacaniu długów zaciągniętych u Boga przez ludzkość i sta-

nowią równowagę w ekonomii zbawienia. „Zakony kontemplacyjne spełniają rolę społeczną w płaszczyźnie nadprzyrodzonej, w dziedzinie łaski. Sądzę jednak, że do istoty kontemplacji niekonieczne jest zamykanie się za kratę. Chciałbym, aby powstała jakaś nowa forma zakonów kontemplacyjnych" (nr 88). „Uważam, że znaczenie zakonów kontemplacyjnych nie polega na ich roli społecznej, która nie jest tu najważniejsza. Sądzę, że rola społeczna zakonów kontemplacyjnych wyraża się w tym, że są one przykładem postawienia przez niektórych ludzi wartości duchowych ponad materialnymi. Może to skłaniać do zastanowienia osoby zbyt jednostronnie traktujące rolę człowieka na ziemi" (nr 75). Zakony kontemplacyjne „oddziaływują na życie wewnętrzne człowieka, wskazują na potrzebę modlitwy, doskonalenia się człowieka, którego pełnia jest niemożliwa na płaszczyźnie czysto naturalnej" (nr 6). „Moim zdaniem musi istnieć w życiu ludzkim jakaś równowaga. Tutaj dostrzegam, iż właśnie zakony kontemplacyjne wynagradzają Panu Bogu modlitwą za tych, którzy się w ogóle nie modlą, lub też modlą się z przyzwyczajenia, i to jest tylko modlitwa czysto zewnętrzna, a brak u nich głębszego uzasadnienia konieczności modlitwy wewnętrznej — serdecznej" (nr 19). „Przy dzisiejszym stałym braku czasu konieczne jest przeświadczenie, że ktoś się za nas modli, chociaż mnie to nie przekonuje. Zakony kontemplacyjne są za mało znane" (nr 46; por. 4, 49, 53, 64, 69 i inne).

Zadanie społeczne zakonów kontemplacyjnych polega na tym, że swoją obecnością zwracają uwagę ludziom na konieczność kontemplacji i skupienia. „Zakony kontemplacyjne na płaszczyźnie przyrodzonej — jako *memento* — przypominają o potrzebie kontemplacji i skupienia, »pustyni«w życiu każdego człowieka" (nr 4). Zadaniem zakonów kontemplacyjnych jest „pogłębianie wiedzy religij- (nr 31), „upraszanie łask i miłosierdzia Bożego dla świata", stwarzają „warunki oderwania się od świata" i „kontemplowania o Bogu i nad sobą" (nr 58). „Dla mnie stanowią jakąś jedyną spokojną społeczność w życiu społecznym. Ten brak jakiejś pogoni za życiem stał się dla mnie w pewnej mierze imponujący" (nr 70; por. 21, 76 i inne).

Zasadniczą atoli rolę spełniają zakony kontemplacyjne przez modlitwę i ofiarę. „Tak, modlą się za tych, którzy zapomnieli, że istnieje może modlitwa" (nr 20). „My nieraz nie mamy czasu się modlić" (nr 44). „Musi być ktoś, kto się modli za wszystkich i w tym widzi sens życia" (nr 47). „Przywiązuję bardzo dużą rolę do zakonów kontemplacyjnych. Uważam, że swoimi modlitwami,

jakimś bardzo bliskim kontaktem z Bogiem mają duży wpływ na życie społeczne" (nr 48). Zakony kontemplacyjne „mają tę łaskę, że dzięki modlitwom wyjednują łaskę dla społeczeństwa" (nr 85; por. 22, 56, 79, 80, 84, 92, 94, 97 i inne).

„Zakony kontemplacyjne mają zadanie pokutne — jako wynagrodzenie za grzechy społeczeństwa i w modlitwach w jego intencjach. Są żywym obrazem, że pokuta jest potrzebna w życiu chrześcijańskim także ludziom świeckim, i to pokuta nie tylko za swoje grzechy, ale i za grzechy innych (świętych obcowanie)" (nr 24). „Zakony kontemplacyjne są chyba tylko wzorem dla społeczeństwa — pokazują, jak dalece człowiek może się umartwiać. Z tego względu uważam za słuszne istnienie zakonów kontemplacyjnych" (nr 27). „Zakony kontemplacyjne są pewnym rodzajem ekspiacji za ludzi, którzy odeszli od Boga, dzięki temu zachowana równowaga w społeczeństwie" (nr 73). „Mają rolę duchową — zrównoważyć przed Bogiem, gdy chodzi o pokutę, a poza tym są przypomnieniem ludziom o Bogu i Jego przykazaniach, są przykładem życia umartwionego, pracują naukowo, pomagają przez organizowanie rekolekcji. Wielu ludzi tam odzyskuje równowagę, a nieraz stają się dla nich jedyną przystanią życiową dojścia do szczęścia i celem życia" (nr 74; por. 69, 78, 91 i inne).

V

Każdy z uczestników ankiety, nawet ten, który w najostrzejszych słowach krytykuje dotychczasowe przejawy życia zakonnego, posiada jakieś swoiste i pozytywne wyobrażenie, jak powinno wyglądać życie zakonne, oraz usiłuje wskazać na właściwy ideał doskonałości ewangelicznej. Wizja doskonałości zakonnej, jaką propaguje nam młode pokolenie, wyrasta do pewnego stopnia z mentalności współczesnego człowieka; mentalności, która w szczególny sposób uwrażliwiona jest na sprawiedliwość społeczną.

Omówimy obecnie niektóre przynajmniej cechy doskonałości ewangelicznej, o jakich marzy młode pokolenie.

1

Pierwszą podstawową właściwością doskonałości zakonnej powinno być zorientowanie się w świecie współczesnym i większe zaangażowanie się zakonników w sprawy doczesne. Znamienne

są w tym względzie słowa studenta UW: „Zanim zostaną świętymi w niebie niechaj będą ludźmi na ziemi" (nr 11). Młodzież razi „nieraz brak zainteresowania życiem współczesnym (literaturą, sztuką itp.)" (nr 1). „To brak jakiegoś wspólnego zrozumienia trosk i kłopotów ludzi świeckich, czasami wspólnego języka oraz niczym nie uzasadnione odizolowanie się od świeckich" (nr 19). „Uważam, że osoby zakonne powinny być bardziej czynnie zaangażowane w życie społeczne — bardziej orientować się w dyskusjach prowadzonych na łamach prasy — aby móc nowocześnie wytłumaczyć sobie niektóre zjawiska obyczajowe" (nr 37).

Uczestnicy ankiety ostro piętnują u zakonników pogardę dla wszelkiej wartości ziemskiej, oraz brak zrozumienia dla spraw czysto doczesnych. „U osób zakonnych razi mnie pewna jak gdyby niewrażliwość na sprawy przyziemne... Oni nie potrafią wczuć się w psychikę osoby świeckiej i dlatego niektóre fakty oceniają zbyt jednostronnie" (nr 27). „U niektórych osób zakonnych (nie u wszystkich), z którymi się zetknęłam, razi mnie bardzo wybitne oderwanie się od normalnego życia, dosłownie obawa przed dyskusją na jakiś współczesny, zwykły, życiowy temat... Spotykałam się już z zakonnicami i zakonnikami, którzy w pełni odpowiadali mojemu ideałowi osoby zakonnej, a więc mieli przymioty, które chciałabym widzieć u osób zakonnych. Byli to krótko mówiąc »normalni« ludzie, osoby z którymi można było rozmawiać na wszystkie tematy, byli aktualnie zorientowani w istniejących problemach naszego obecnego życia, imponowali dosłownie swoją zdecydowaną postawą wobec różnych problemów, a poza tym interesowali się najdrobniejszymi nawet zmartwieniami i radościami moimi i moich bliźnich" (nr 32). Chciałbym, „aby zakonnicy interesowali się ogółem życia świeckiego (polityką, sportem, filmem, teatrem itd.). Do młodzieży na pewno lepiej by przemówił ojciec, który byłby potrafił z nią rozmawiać na tematy sportowe, tak samo jak na duchowe, religijne" (nr 8). „W życiu ludzi zakonnych razi mnie niezrozumienie problemów życia ludzi w świecie, jakieś zupełne odgrodzenie się od świata, modlitewna sztywność, szablonowa pobożność, wszelkie przepisy zupełnie przestarzałe i trudne do pogodzenia z życiem..." (nr 18). „Osoby zakonne, z którymi rozmawiałam, wykazywały brak zrozumienia świata, jego potrzeb, brak w nich postępu, oraz twierdziły, że ich udział w kulturze jest zbyteczny (kina, teatry)" (nr 104; por. 1, 13, 19, 21, 48, 53, 56, 57, 65, 76, 78, 79, 81, 83, 84, 88, 89, 101, 104, 105, 107, 108 i inne).

2

Wewnętrzna formacja osobowości zakonnej powinna odznaczać się jak najszerzej pojętym humanitaryzmem. A więc zakonnicy powinni odznaczać się prostotą i radością, życzliwością i delikatnością, wyrozumiałością i „ludzkością", bezpośredniością i silnym charakterem, dobrocią i pobożnością. „Są ludźmi, niech więc będą do nich podobni" — pisze studentka II roku psychologii na KUL-u (nr 110). Zakonnik powinien posiadać „szczerość, otwartość, aktywność oczywiście z pewnymi wartościami, którymi by dana osoba zakonna w miarę możności w danym wypadku mogła jak najwięcej pomóc potrzebującym ludziom, by zawsze i wszędzie niosła radość życia" (nr 59). „Chciałbym rozmawiać z osobami zakonnymi, jak z innymi osobami codziennie spotykanymi: prosto i bezpośrednio" (nr 54). A więc zakonnicy powinni odznaczać się „przede wszystkim szeroko pojętym humanitaryzmem" (nr 10; por. 1, 2, 3, 5, 6, 14, 17, 20, 24, 27, 30, 33, 40, 42, 44, 70, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105 i in.).

Zakonnicy ponadto powinni być wykształceni i zerwać w życiu z wszelkim formalizmem. Chciałbym, „żeby byli bardzo wykształceni, żeby byli szczerzy i przystępni, żeby nie mieli zarozumiałości, bowiem taki człowiek, i to duchowny, bardzo odtrąca od siebie drugich i czyni wiele szkody" (nr 17). Zakonnicy powini posiadać „wyższe wykształcenie i z tym związaną wysoką kulturę. Zrozumienie i serdeczne podejście do wielkich i małych ludzi" (nr 49; por. 34, 48, 58, 88).

3

Trzecią wreszcie podstawową właściwością doskonałości zakonnej jest miłość bliźniego. Miłość bliźniego jest źródłem powołania zakonnego. I dlatego zakonnicy powinni mieć „prawdziwą miłość bliźniego, pogodę ducha, wyrozumiałość" (nr 50). „Postępowanie absolutnie zgodne z zasadami katolickimi, nacechowane miłością i oddaniem sprawie, głębia życia wewnętrznego, którą tak trudno zobaczyć w świecie" (nr 8). „Chodzi mi o to, żeby życie zakonne nie było, że użyję słów pana Tomasza Zacharskiego w artykule w »Tygodniku Powszechnym«, »automatyczną pielęgnacją duszy«, ale pełną, głęboką realizacją nakazu miłości bliźniego. Żeby było nie tylko troską o własne udoskonalenie i zbawienie w ciasnym tego słowa znaczeniu, ale w szerokim, tzn. miało na celu potrzeby

społeczne. Tylko wtedy nakaz miłości Boga, bliźniego i siebie samego może być mądrze i po chrześcijańsku zrealizowany; w przeciwnym wypadku wyczuwałoby się coś z faryzeizmu. Na pewno reguły zakonne z takich właśnie założeń wychodzą, tylko ich realizacja może być, jak w każdej zresztą społeczności, z natury swej niedoskonała, niepełna... U osób zakonnych chciałbym więc widzieć głęboką miłość bliźniego (a przez tę — miłość Boga i siebie samego), wielkie zatroskanie się o życie społeczeństwa (jego mocnym, drugim ramieniem powinny być w moim przekonaniu zakony), radość życia i wejście w życie, usuwanie przedziału pomiędzy osobami duchownymi a świeckimi" (nr 61); por. 4, 8, 20, 90, 102, 108 i inne).

Kończąc naszą analizę wypowiedzi ankiety możemy powiedzieć, że w świadomości młodego pokolenia rodzi się nowy ideał życia zakonnego. Wizja doskonałości zakonnej, o jakiej marzy nasza młodzież, nie odbiega w istocie od nauki katolickiej i zasad Ewangelii. Miłość bliźniego, prawdziwy humanizm chrześcijański i poczucie odpowiedzialności za losy współświata, oto główne motywy nowej formy doskonałości zakonnej.

W artykule niniejszym świadomie ograniczyliśmy się tylko do omówienia samych wyników ankiety. Interpretacja i krytyczna ocena wypowiedzi uczestników ankiety wykroczyłaby już poza ramy niniejszej pracy; tego rodzaju opracowanie czeka na odrębną analizę i studium.

Ks. Andrzej Woźnicki T. Chr.

ZBIGNIEW ŻAKIEWICZ

NA TROPIE DRAMATU CZŁOWIEKA I PISARZA

W swym wstępie do zbioru ciekawych rozpraw z dziejów literatury i myśli rosyjskiej Andrzej Walicki zauważa, że: „Jednym z głównych źródeł wielkości literatury rosyjskiej wydaje się to właśnie, że podejmowała ona cały zespół wielkich zagadnień filozoficznych i moralnych..." [1]. Inspiratorem i głównym źródłem wzlotu do niedawna zaściankowej literatury był europejski romantyzm wraz z filozofią niemiecką, od której myśl rosyjska zaczerpnęła szereg „raczej problemów niż gotowych rozwiązań" [2].

Tym ciekawszą postacią jest rosyjski pisarz i myśliciel Mikołaj Wasiliewicz Gogol-Janowski (1809—1852), szeroko znany pod nazwiskiem Gogola. Człowiek, który jako pisarz stał na pograniczu dwóch wielkich epok myśli społecznej, Oświecenia i epoki romantyzmu, natomiast jako myśliciel w całości przynależał do czasu wielkich niepokojów religijnych, gwałtownych poszukiwań sensu istnienia jednostkowego i społecznego.

Gdy bliżej przyjrzymy się postaci Gogola, w powikłaniach jego życia odczytamy rozdarcie, przed którym staje większość z piszących, ujrzymy dramat, którego autentyczność jest bezsprzeczna, gdyż przypłacona ceną pisarstwa, a wreszcie ceną życia. I to, zdaje mi się, szczególnie przybliża naszym czasom tego człowieka, który będąc pisarzem jak rzadko kto posiadł świadomość odpowiedzialności za pisane słowo, będąc zaś chrześcijaninem usiłował nim być *nec plus ultra*. Równocześnie życie Gogola staje się groźnym *memento*, przypominającym, iż prawdziwą mądrością jest mądrość umiarkowania, która, mimo utartych przesądów, szczególnie obowiązuje piszących.

---

1 Andrzej Walicki, *Osobowość a historia*, PIW, Warszawa 1959, s. 5.
2 tamże s. 7.

I

Gogol gimnazjalista nie zamierzał zostać pisarzem. Marzeniem jego była służba w sądownictwie. „Niepraworządność, jest największym na świecie nieszczęściem i świadomość tego rozrywała mi serce" [3] — pisze w 1827 roku do swego wuja.

Ten skryty młodzieniec marzący o sławie [4], już wówczas uważający się za melancholika, bez wahania stawia własne istnienie na szali dobra: „Poprzysiągłem więc sobie, aby nie stracić ani jednej minuty ze swego krótkiego życia nie uczyniwszy dobra" [5] — oświadcza osiemnastoletni Gogol. Owo „krótkie życie" wskazuje, że w psychice młodzieńca tkwiło przeświadczenie o jakimś typowo romantycznym fatalizmie ścigającym wybitne jednostki. Przeświadczenie tym groźniejsze dla Gogola, iż dwa lata wcześniej zgasł jego ojciec, jak on sam określił, nie od choroby lecz „od strachu śmierci" [6].

Posiadłszy romantyczny ideał wielkości i wzniosłości życia, Gogol, bezkompromisowy w swych zasadniczych żądaniach, popada w utajony i przewlekły konflikt z otoczeniem. W liście do kolegi nazywa mieszkańców Nieżyna *suszcziestwowatielami* (w przybliżeniu: „trwaczami"), którzy: „...skorupą swej przyziemności, nędznego samozadowolenia przywalili wzniosłe przeznaczenie człowieka".

Zgodnie z duchem epoki, nauczony w gimnazjum składać wiersze, Gogol chwyta za pióro i w 1827 roku tworzy sentymentalny poemat. *Hans Küchelgarten.* Bohater poematu marzy o idealnym świecie starożytności, gardząc swą dotychczasową nędzną egzystencją. Stwierdziwszy jednak, że Ateny to kupa gruzów z rojem jaszczurek — wraca do ojczystych Niemiec i tam zaznaje rodzinnego szczęścia. Z utworem tym podąża Gogol do Petersburga, do miasta, o którym marzył od lat, widząc siebie wśród petersburskiej palestry. Tu spotyka go jednak rozczarowanie, którego niszczycielską siłę należycie ocenimy wówczas, gdy uświadomimy sobie, że dla Gogola wychowanego na ideałach społecznych Oświecenia pojęcia państwa i narodu czy pewnej klasy społecznej — są jednoznaczne, a na pewno nie antagonistyczne. Imperium jest sumą ludzkich jednostek, zaś aparat państwowy jest wyrazem społecznej funkcji tych jedno-

[3] z listu do P. P. Kosiarowskiego, 3 paźdz. 1827 r.

[4] „...żyć na świecie i nie zaznaczyć swej obecności — ta myśl była dla mnie straszna" — pisze Gogol do wuja.

[5] tamże.

[6] *Gogol w russkoj krytikie*, Moskwa 1953.: Korolenko: *Tragiedia wielikowo jumorysty.*

stek. Stąd zbrodnie aparatu rządzącego utożsamia się jedynie z wadami ludzkiego charakteru, co w konsekwencji skłoniło Gogola do apoteozy państwa kosztem krytyki jednostki.

W kilka miesięcy po przyjeździe do stolicy Gogol kreśli obraz Petersburga, który przypomina nam najcięższe mickiewiczowskie obwinienia, skierowane pod adresem „północnej stolicy": „Cisza w nim niezwykła, żaden duch nie jaśnieje wśród ludzi (...) wszystko ugrzęzło w próżniaczych, nędznych zajęciach, w których bezpłodnie upływa ludzkie życie" [7]. Po długich staraniach Gogol otrzymuje wreszcie pierwszą posadę kancelisty. Bezsensowność carskiej biurokracji napawa go przerażeniem. Gogol rzuca biuro stając się na pewien czas profesorem w Instytucie dla Szlachetnie Urodzonych Panien.

Po wydawniczym fiasku *Küchelgartena,* wciąż wierząc we własną gwiazdę, Gogol gorączkowo gromadzi folklorystyczne materiały przesyłane mu z dalekiej Ukrainy. W fantastycznych baśniowych opowiadaniach, które weszły następnie w pierwszy tom *Wieczorów na chutorze koło Dikańki,* Gogol usiłuje odtworzyć świat pełen rozmachu, gdzie pełnia życia realizuje się w harmonijnej zgodzie z bogatą, ukraińską przyrodą. Literacka przeciętność tych opowiadań (zafascynowały one współczesnych przede wszystkim swą tematyką, na którą było wówczas olbrzymie zapotrzebowanie), wydaje się dla dzisiejszego czytelnika bezsporna. Pomimo to Gogol triumfuje: wreszcie staje się znany. Wszyscy okrzykują go wesołym humorystą, a Puszkin *Wieczory* nazywa „prawdziwie wesołą książką".

Po roku Gogol wydaje drugi tom *Wieczorów* i wówczas śmiech zamiera na ustach czytelników: oto obok dawnego Gogola pojawia się Gogol nowy, obok romantycznie odmalowanej kozaczyzny pisarz w opowiadaniu: *Iwan Szpońka i jego ciotunia* kreśli smutny obrazek z teraźniejszości. Bohater *Szpońki* to człowiek nijaki tak dalece, że nawet samo opowiadanie o jego życiu urywa się... gdyż ciąg dalszy został użyty do pieczenia pierogów [8].

Ten zgrzyt nie był przypadkowy. *Wieczory* w swej beztrosce i radości nie były wyrazem równowagi wewnętrznej autora. Przeciwnie, Gogol pisząc je stosował wobec siebie pewnego rodzaju duchową terapię — barwna, baśniowa Ukraina, była dla Gogola tym, czym dla Küchelgartena oddalone Ateny. Po latach Gogol przyznaje się, że: „wymyślał śmieszne postacie i charaktery, ażeby uciec od napadów melancholii" (*Spowiedź autorska*).

---

[7] z listu do matki z 30. IV. 1829 r.

[8] patrz W. Jermiłow: *N. W. Gogol,* Moskwa 1953, s. 145.

Porzuciwszy przeszłość Gogol pozostanie wierny teraźniejszości, aż do ostatnich utworów. Pożegnawszy się z prawniczą karierą, nie traci instynktu obywatela, będzie więc nadal uważał się za urzędnika, który zmienił jedynie pole działania. Jest więc sędzią, który wymierza sprawiedliwość w imię dobra państwa. Gdy jednak sędzia w todze karze rzeczywiście w imieniu państwa, to pisarz, jeżeli jest naprawdę artystą, wymierza karę w swym własnym imieniu, dźwigając całą odpowiedzialność za ten czyn. Poza tym, jak wnikliwie zauważa Mauriac: „Prawdziwy powieściopisarz nie jest obserwatorem, lecz twórcą fikcyjnego życia (... ulega on pokusie zjednoczenia się ze swym dziełem i jak gdyby zatracenia się w nim: utożsamienia się ze swymi postaciami, doprowadzenia swego porozumienia z nimi do momentu w którym on sam staje się nimi" [9].

Im bardziej nieludzkie stawały się czasy panowania Mikołaja I, cara, który po liberalnych wahaniach Aleksandra uczynił z Rosji więzienie, ze szlachty dozorców, zaś nad wszystkimi postawił żandarmerię z pękiem rózeg jako symbolem nowych czasów — tym większym gniewem pałał Gogol ukazując na kartach swych utworów ofiary, którym zarzucał, iż są zbyt podłe, ażeby urzeczywistnić carskie zamiary. Ten dobrowolny sojusznik caryzmu był jednak za wielkim artystą, ażeby cieszyć się w systemie policyjnym względami władzy: jego satyra staje się więc „relacją z Sodomy" i łącznie z lermontowską „tragedią Lota" [10] wystawia świadectwo czasom, w których najwartościowsi z inteligencji mogli powtórzyć romantyczną tyradę Boratyńskiego: „Egoizm jest naszym prawomocnym bogiem, obaliliśmy bowiem starych bogów i nie uwierzyliśmy w nowych. Człowiek, nie znajdujący poza sobą nic godnego ubóstwienia, powinien wgłębić się w siebie" [11].

II

Gogol wspominając swe gimnazjalne czasy twierdził, że pierwsze jego próby literackie „miały charakter liryczny i były pisane w poważnym tonie. Ani ja sam, ani moi współtowarzysze (...) nie przypuszczaliśmy, iż przyjdzie mi zostać pisarzem komicznym i satyrycznym" [12]. Gogol wraz z kolegami rozczytywał się wówczas

[9] François Mauriac: *Bóg i złoty cielec*, Warszawa 1958, PAX, s. 69 (podkreślenie moje Z. Ż.).

[10] Ryszard Przybylski: *Proza Lermontowa a młodzieńcza twórczość Dostojewskiego*, „Slavia orientalis", nr 5, 1958 r.

[11] Boratyński w liście do J. Kirejewskiego, 1832 r.

[12] N. W. Gogol: *Soczinienija*, Petersburg 1829 r., tom V, *Awtorskaja ispowiedź*, s. 273.

w Goethem, Puszkinie, Żukowskim. Lektura ta, pod wpływem której powstawały pierwsze utwory Gogola włącznie do *Wieczorów*, ukształtuje wrażliwość twórczą pisarza, wzbudzi w nim tęsknotę do idealnego. Stanie się więc Gogol oburzonym romantykiem, który się będzie „śmiał przez łzy".

Gdy tym spojrzeniem, nawykłym do podniebnych lotów, zmierzy Gogol otaczającą go rzeczywistość, powstanie gwałtowne „krótkie spięcie" dwóch wymiarów — idealnego i realnego. Wyniki konfrontacji są jednak zgoła inne od przeciętnej romantycznej oceny rzeczywistości. Gdy u romantyków punkt ciężkości opierał się na indywiduum i rozczarowanie romantyka wyraża się w buncie jednostki, w jakimś wygórowanym indywidualizmie, który „nie znalazłszy nic godnego ubóstwienia, wgłębia się w siebie", to Gogol-prozaik — wykształcony na racjonalistycznej powieści Oświecenia — zanalizuje konkretną sytuację, w której wypadło mu istnieć i działać. Gdy romantycy interesują się wnętrzem człowieka zranionego trywialnością życia, to Gogol zapragnie zmierzyć głębię tej trywialności. (Nie należy jednak zapominać, że i u Gogola w okresie petersburskim znajdujemy typowo romantyczne konflikty i postacie — uchodzące od świata w objęcia obłędu lub unicestwiające się w samobójczej śmierci: *Notatki wariata, Newska aleja*).

Już w okresie kontynuowania obrachunków z Małorosją, w takich opowiadaniach, jak: *Opowieść o tym jak się pokłócił Iwan Iwanowicz z Iwanem Nikiforowiczem* czy *Staroświeccy obywatele*, Gogol odnajdzie swój własny, niepowtarzalny styl, wobec którego *Wieczory na chutorze* zdają się być jedynie mistyfikacją literatury.

Wyrażając się słowami Lednickiego — Gogol w prozie swej „rozsuwa horyzonty banalności — do banalności uniwersalistycznej", „objawia się tu gogolowski demon »jednostajności« ze swoim hasłem piekielnym: »masz być jak wszyscy«" [13]. Pisarz ukazuje przerażającą galerię ludzi, którzy zatraciwszy swe człowieczeństwo żyją w świecie pozorów. Co jednak najmocniej obciąża Iwana Iwanowicza i jemu podobnych, to s k a l a t e g o z a f a ł s z o w a n i a. Gdy u Dostojewskiego człowiek zakłamuje się wiele odczuwając i porwawszy się na rzeczy wielkie, to gogolowscy bohaterzy przegrywają postawiwszy na małość, na przeciętność. Czapa czy szerokie szarawary wystarczą im w zupełności do podreperowania swego samopoczucia. W rezultacie okrutne pióro Gogola utożsamia człowieka z przedmiotem [14]. Charakteryzując Iwana Iwanowicza Gogol

---

[13] Wacław L e d n i c k i, *Mój puszkinowski Table Talk*, Kraków 1939, s. 371.
[14] patrz J e r m i ł o w, *op. cit.*

drobiazgowo opisuje nie człowieka, lecz jego czapę, gdyż w tej olbrzymiej, barankowej czapieześrodkowały się wszystkie ambicje i nadzieje maleńkiej duszy. Rozumiemy więc, dlaczego opowiadanie kończy się westchnieniem: „Smutny ten świat, panowie".

Zwróciwszy swe oburzone spojrzenie na Petersburg Gogol, niczym baśniowy smok z rosyjskich legend, obróci w nicość tłum urzędników, dyrektorów departamentów, majorów. Szczególnie jaskrawym przykładem „odczłowieczenia" petersburskiej elity jest bohater nowelki *Nos*. Kowalow to samozadowolona nikczemność przyodziana w mundur. I oto Gogol uderza go w najczulsze miejsce· pozbawia go nosa. Autor opowiadania zdaje się mówić, że dla Kowalowa niczym byłoby utracić duszę wobec straty organu powonienia, gdyż w ostatnim wypadku, żyjąc w świecie pozorów, stanie się on kimś podejrzanym, dwuznacznym. „Jestem majorem, jakżeż więc być mnie bez nosa?" — wykrzykuje Kowalow.

W tej genialnej grotesce, w której człowiek kłania się własnemu nosowi, albowiem nos usamodzielniwszy się posiadł wyższą rangę — Gogol sięga szczytu swych pisarskich możliwości. Pójść dalej — znaczyło poddać w wątpliwość już nie tylko celowość istnienia pewnych ludzi, ale również sens samego istnienia.

Gogol zaczyna odczuwać przekleństwo bezlitosnego krytycyzmu. W dwa lata po napisaniu *Nosa* zasiada do opowiadania pt. *Portret* (1834 rok), w którym wyraźnie uwidacznia się wewnętrzne krwawienie wielkiego satyryka.

Równolegle z pracą nad *Portretem* i jeszcze w kilka lat później Gogol będzie świadomie kontynuował dotychczasowy kierunek swej twórczości. W 1835 roku, po nieudanej profesurze na Uniwersytecie Petersburskim, autor Nosa pisze do swego przyjaciela: „Śmiać się, śmiać się teraz jak najwięcej. Niech żyje komedia!" [15]. Wciąż natchniony wiarą, że zwalczając wady ludzkiego charakteru przysłusługuje się imperium, Gogol postanawia napisać komedię, w której „byłoby zebrane wszystko zło w Rosji, jakie wówczas znałem, cała niesprawiedliwość jaką popełnia się w tych miejscach i w tych wypadkach, gdzie przede wszystkim żąda się od człowieka sprawiedliwości — i za jednym zamachem wyśmiać to wszystko" [16] — wyjaśnia po latach autor *Rewizora*.

W rzeczywistości śmiech gogolowski przerósł oczekiwania samego Gogola. Okazał się żywiołem, którego potężna siła pozwala nam podejrzewać, że ten hipochondryk, nieufny samotnik z ptasim nosem, nienawidzący „przyziemności życia" i wierzący we

---

[15] *M. P. Pogodinu*, Petersburg 1835 r.

[16] *Awtorskaja ispowiedź*, s. 274.

wzniosłość ludzkiego przeznaczenia — w głębi duszy odczuwał wobec życia pewnego rodzaju obrzydzenie. W swym maksymalizmie dobra przekroczył on pewną trudno dostrzegalną granicę, poza którą już nie ma ani dobra, ani zła, ani państwa, ani społeczeństwa — a jest tragiczny śmiech próżni [17].

Przerażający demon przeciętności jest bowiem stokroć groźniejszy dla życia, niż demon buntu. Jak uczą nas filozofowie: „Nie można dokonać negacji w stosunku do istnienia jakiegoś przedmiotu, jeśli równocześnie nie ma możności dokonania aktu afirmacji istnienia tego przedmiotu" [18]. Odwrotność tego twierdzenia obserwujemy dziś we współczesnej literaturze. Rzeczywistość, przedstawiona w tzw. „czarnej serii" współczesnej literatury, domaga się uzupełnienia. W swej skrajności staje się ona wielkim wołaniem o pozytywny sens życia, sugeruje możliwość istnienia tego życia. Możemy więc tu mówić o „trudnym optymizmie". Tymczasem u Gogola hiperbolicznie wyolbrzymiona przeciętność zdaje się być „złotym środkiem". Bohaterowie jego nowel i powieści nie są w stanie popełnić wielkiej zbrodni, jak też nie mają możliwości stać się dobrymi. Kowalow, Chlestakow oraz Czyczykow skazani są na egzystencję, a nie na życie — jak czapy, nosy, cały martwy świat przedmiotów. Przyznając Gogolowi rangę wielkiego pisarza nie możemy więc nazywać go „rosyjskim Homerem", jak tego chcieli słowianofile, lecz... rosyjskim Dantem, który zstąpił do ostatnich kręgów piekła banalności i ludzkiej przeciętności.

Po burzy, jaka wybuchła po wystawieniu *Rewizora*, Gogol wyjeżdża za granicę. Jest głęboko dotknięty jako pisarz i w listach do znajomych napomyka: „iż prawdziwy poeta winien oczekiwać sławy dopiero po śmierci". Za granicę Gogol wywiózł pierwsze rozdziały *Martwych dusz*. Praca nad książką tą staje się jedynym i głównym celem jego życia. Świadomie oddaliwszy się od Rosji pisarz zamierza w dziele swym ogarnąć ją jednym spojrzeniem i uwiecznić w całym jej ogromie i wielkości. „Cała Ruś zjawi się tu", „To będzie wielka rzecz, która rozsławi imię moje" — zwierza się w 1836 roku Żukowskiemu: „Praca moja nie jest podobna ani do powieści, ni do romansu: długa, długa, w kilka tomów" — w tymże roku pisze do Pogodina. Równocześnie widzimy u autora *Nosa* próbę negowania swego dotychczasowego dorobku. „To będzie moje pierwsze porządne dzieło. Cała Rosja odezwie się w nim". Natomiast to, co napisał dotychczas uważa za „nędzne wyjątki",

---

[17] „— Z czego się śmiejecie, z siebie się śmiejecie!" — rozlega się ze sceny pod adresem widzów okrzyk szalejącego bohatera komedii.

[18] patrz Albert M. Krąpiec, O. P.: *Problem poznawalności Boga*, Znak nr 59.

„niedojrzałe i niedokończone płody" (do Pogodina z Paryża 1836 roku.

Martwe dusze, wykończone w 1841 roku, wyszły spod prasy drukarskiej w 1842 roku. Według zamierzeń autora miała to być pierwsza część obszernej trylogii. *Martwe dusze* okazały się jednak ostatnim literackim dziełem Gogola. Pozostałe dziesięć lat życia spędził on na pisaniu i niszczeniu drugiej części książki, zaś o pierwszej wyraził się, że nie lubiąc swych dotychczasowych utworów „szczególnie nie lubi *Martwych dusz*" (Smirnowej w 1845 roku).

III

Gogol obok *Nosa, Karety, Rewizora* był również autorem *Portretu*. Utwór ten uważany jest przez gogolistów za wieszcze przeczucie własnej przyszłości. Gogol opowiedział w nim historię malarza, który naszkicowawszy portret tajemniczego lichwiarza, będącego właściwie ucieleśnionym złem, jedną z licznych w literaturze romantycznej wersją szatana-kusiciela — musi ujść do klasztoru. Natomiast obraz wędrując po świecie przynosi swym kolejnym właścicielom nieszczęście rozbudzając w nich egoizm i zbrodnicze instynkty. Malarz ratuje swą duszę pokutą i modlitwą, aby wreszcie oczyściwszy się namalować Bożą Rodzinę. Dzięki temu udaje się również zniszczyć portret lichwiarza.

W tej pierwszej wersji *Portretu* Gogol jak gdyby dopiero przeczuwał swą późniejszą rozterkę. Faktycznie większość opowiadania poświęcona jest innemu malarzowi, który sprzedał swój talent za pieniądze. Niemniej artysta zaczyna odczuwać już podwójne ostrze sztuki, jej dwuznaczność, która kazała młodemu Tomaszowi Mannowi określić artystę jako „człowieka napiętnowanego", „w zagadkowej sprzeczności ze zwykłymi, przeciętnymi ludźmi" [19].

Nie minęło osiem lat i oto Gogol oddaje *Portret* w drugiej wersji. To, co w pierwszej wersji było dopiero przeczuciem — tu przemówiło pełnym głosem: „dlaczego — woła Gogol — ta sama natura u jednego artysty wydaje się niską, brudną, a przecież on także był wierny naturze?" [20] Natomiast u innego artysty „niska natura wcale nie wywołuje wstrętu", „przeciwnie, człowiek jak gdyby nasyca się nią, potem zaś wszystko wokół płynie i podąża spokojniej i równiej". Na pytanie to odpowiada malarz-asceta, który objaśnia swemu synowi, również malarzowi (w pierwszej wersji syn był oficerem), że, aby być artystą, należy rozwiązać „tajemnicę stwo-

---

[19] patrz T. M a n n, *Nowele*, Warszawa 1956, s. 149.

[20] *Soczinienija*, op. cit. tom III, s. 41.

rzenia". „Błogosławiony, który rozwiązał tę tajemnicę. Nie ma dla niego bowiem rzeczy niskiej w przyrodzie. W nędznym malarz-twórca jest równie wielki, jak i w wielkim, w pogardzanym już nie ma u niego pogardy..." [21]

Martwe dusze, podobnie jak i *Rewizor*, nosiły to samo przekleństwo pustki duchowej bohatera. I w nich również „usłyszało się smutek". Wówczas, gdy utwór ten miał być zgodnie z nazwą „poematem", miał ukazać się w nim „rosyjski człowiek w całej swej różnorodności". Tymczasem *Martwe dusze* to galeria odstręczających „woskowych figur" (Rozanow). I oto w drugiej wersji *Portretu* twarz lichwiarza nie rozpływa się, „aby ukazać pod sobą mało znaczący pejzaż", lecz wędruje dalej po świecie...

Mauriac w sto kilkadziesiąt lat później powie: „Nie ulega wątpliwości, że najlepsi z nas są wzięci w dwa ognie. Trzymają oni dwa końce tego samego łańcucha: jest to z jednej strony pewność (...) że pisarz musi coraz lepiej poznawać człowieka, pochylać się nad każdą napotkaną otchłanią" z drugiej — pamięć, że „narażenie choćby tylko jednej duszy na zgubę zobowiązuje wobec wieczności" [22]. Mauriac, bogaty o doświadczenie swych poprzedników — poczynając od Dostojewskiego, posiada jednak świadomość, iż nawet najszlachetniejsze, wzorcowe niejako dusze stają się takimi w walce ze złem i „jeżeli pisarz ma jakąś rację bytu na świecie, to jest nią właśnie ujawnianie w najszlachetniejszych i najwznioślejszych ludziach tego, co się w nich opiera Bogu, tego zła, co się ukrywa i maskuje". [23] Bernanos zaś woła: „Literaci (...) jak tylko chcą dotknąć świętości, nabijają sobie głowę wzniosłością (...). Świętość to nie jest wzniosłość!" [24]

Gogol analizując w *Spowiedzi autorskiej* swą duchową ewolucję pisał, że po stwierdzeniu, iż w swych satyrycznych utworach „śmiał się darmo, sam nie wiedząc po co", doszedł do wniosku, że nie może być w swych utworach „tym, czym był dotąd" [25]. Gogol zarzuca sobie, że nie zrozumiał życia. Poczuwa się do winy, której istotę doskonale sprecyzował Tomasz Mann: „Istnieje coś, co nazwałbym ohydą poznania — pisze w *Toniu Krügerze* — jest to stan, kiedy człowiekowi wystarcza przejrzeć jakąś rzecz, by uczuć śmiertelny wstrząs, bezwzględnie wrogi pojednaniu" [26].

---

[21] *op. cit.*, s. 92.
[22] *op. cit.*, s. 56—57.
[23] *op cit.*, s. 71.
[24] G. Bernanos, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, „Pax", 1949, s. 166.
[25] *op. cit.* s. 275.
[26] *op. cit.* s. 152.

Teraz Gogol pragnie pojednania ze światem. Pojmuje, że być sędzią może jedynie sędzia. Pisarz stojąc wobec rzeczywistości niewspółmiernie różnej, skomplikowanej, mającej swe przesłanki w Najwyższym Bycie — musi stać się w swym dziele nie mniej wielopłaszczyznowym. Określając dzisiejszą terminologią Gogol odrzuca naturalistyczną koncepcję twórczości. Wprowadza rozróżnienie pisarza-malarza i pisarza-twórcy. Pisarz-malarz w dziele swym „ukazuje ludzi w takiej postaci, w jakiej ich wziął z życia" — pisze Gogol. To znaczy — z drobiazgową dokładnością odtwarza ich życie pozorne, widziane powierzchownie, aczkolwiek dokładnie, natomiast pisarz-twórca zaczerpnąwszy postacie z rzeczywistości przetwarza je tak, iż powracają one do czytelnika w całej swej wewnętrznej prawdzie. Warunkiem nieodłącznym od pracy pisarza-twórcy jest wewnętrzne ustabilizowanie. Trzeba wpierw „wszystko rozstrzygnąć w sobie samym", gdyż inaczej „niebezpiecznie jest wychodzić na arenę życia". To, co jest jedynie „czasowym stanem ducha, może pokazać się innym ludziom szczytowym punktem, do którego należy wszystkim dojść" [27].

W poszukiwaniu „stabilizacji" i „tajemnicy stworzenia" Gogol wgłębia się w lekturę mistyków i chrześcijańskich myślicieli. Rezultatem jest żarliwa religijność, a nawet próby życia na miarę świętych.

Interesuje nas, dlaczego Gogol posiadłszy świadomość, która stała się powszechna w rosyjskiej literaturze dopiero za czasów Dostojewskiego i Tołstoja, nie potrafił stać się „pisarzem-twórcą" — rezultatem czego były niszczone rozdziały książki i druzgocące dla neurastenika, skłonnego do stanów depresyjnych, poczucie, że straciło się talent?

Otóż Gogol w swym doświadczeniu pisarskim doszedł do wniosków, które chcąc zrealizować, należało wpierw pozbyć się całego balastu odziedziczonego po literaturze okresu Oświecenia. Andrzej Walicki w swej pracy o *Martwych duszach* przekonywająco udowadnia, że Gogol w swych próbach epickich kontynuował doświadczenia Fieldinga, Lesage'a. Literatura racjonalistyczna celowała zaś w upraszczaniu i redukowaniu nieskończonej złożoności człowieka; obca jej była dialektyczna zmienność zjawisk, obca również „dialektyka duszy" — a więc życie psychiczne. Zastępowali je zewnętrznym portretem bohaterów — tworząc ludzi-charaktery. Gogol-myściciel wyprzedził więc Gogola-pisarza. Gogol chrześcijanin spojrzał z przerażeniem na Gogola-racjonalistę o byronowskim wstręcie do przyziemnej przeciętności. Pogłębiającą się rozterkę twórczą Gogol

[27] Wszystko z *Awtorskoj ispowiedzi*, s. 295.

utożsamia ze stanem swej duszy, której oczyszczenie miało przynieść przypływ sił twórczych. Nieumiejętność stworzenia ludzi prawdopodobnych stała się w jakimś stopniu dla Gogola wyrokiem skazującym go na potępienie. Miarę zła dopełnia potęgujący się lęk śmierci. Wobec oczekiwanej śmierci Gogol kilkakrotnie odżegnuje się od swej twórczości, ale za każdym razem powraca do pracy nad *Martwymi duszami* i tak będzie, aż do ostatnich jego dni. Gdy doradcą jego duchowym i przewodnikiem zostanie ojciec Matwiej Konstantynowski, fanatyczny mnich, żywe świadectwo bogumiłowskich tradycji w rosyjskim prawosławiu — życie Gogola stanie się nie do zniesienia.

4 lutego 1852 roku ojciec Matwiej przyjeżdża do Moskwy. Pomiędzy nim, a Gogolem dochodzi do gwałtownej sprzeczki, w której Gogol stał twardo na stanowisku, że prawo Chrystusowe można wykonywać również w powołaniu pisarza. Ojciec Matwiej natomiast wyklinał sztukę łącznie z twórczością przyjaciela Gogola, Puszkina, strasząc autora *Martwych dusz* potępieniem [28]. Gogol wpada w stan depresji („chandrę"). Spędza długie godziny na modlitwie. W nocy z 11 na 12 lutego pali przygotowany do druku rękopis drugiej części *Martwych dusz*. Od tego momentu życie jego poczyna gasnąć, jak przed laty u ojca. Przyjaciel Gogola Szewyriew stwierdza: „stan jego wydał mi się raczej chandrą niż rzeczywistą chorobą". Również lekarz dziwi się ogromnie zmianom, jakie zaszły w Gogolu w kilka dni. Konsylium lekarskie wciąż zmienia rozpoznanie choroby. Stawiają mu pijawki, puszczają krew, wsadzają do gorącej wody lejąc, nie wiadomo dlaczego, na głowę zimną. Gogol zmarł 21 lutego, w siedemnaście dni po kłótni i w dziewięć po spaleniu dzieła dziesięciu lat pracy.

IV

Czy przyczyna załamania się człowieka i pisarza leży tylko w sferze uwarunkowań artystycznych? Dlaczego Gogol, który w szeregu opowiadań próbował stać się nowym pisarzem, różnym od swych literackich poprzedników doby Oświecenia, nie potrafił konsekwentnie rozwijać twórczych doświadczeń? Wszak przerażenie, jakiego doświadczył ten malarz zła społecznego, jak widzieliśmy — doprowadziło pisarza do głębszego spojrzenia na rzeczywistość. A więc Gogol w swym dalszym pisarstwie nie zamierzał stać się artystą-dydaktykiem (co sugeruje Walicki i Przybylski), przeciwnie — właśnie dydaktyzm był jego przekleństwem, z czego Gogol

[28] Wszystkie dane o ostatnich dniach Gogola z artykułu E. Smirnowoj-Czikin, *Legienda o Gogole*, „Oktiabr" nr 4, 1959.

doskonale zdawał sobie sprawę. W *Spowiedzi autorskiej,* na kilka lat przed śmiercią, Gogol precyzując swe pojęcie pisarza-twórcy pisał: „ Chcę aby bohater rzeczywiście żył w świecie", aby „rosyjski czytelnik rzeczywiście poczuł, że ukazana postać stworzona jest z tego samego ciała, z którego stworzony jest i on sam — że to jest jego własne żywe ciało" [29].

Lektura „Wybranych miejsc z korespondencji", książki, która powstała po długim okresie wewnętrznych zmagań Gogola, gdy pisarz przeraziwszy się choroby, która miała przeciąć, w jego mniemaniu, życie, wówczas gdy on zamierzał dopiero stworzyć prawdziwe dzieło i w której to książce pisarz wyłożył szereg prawd sobie oczywistych — pozwala nam wysnuć ważne wnioski. W książce tej Gogol przeprowadza absolutną afirmację Rosji, przed którą stał przecież nierozwiązany problem prawa pańszczyźnianego, idealizuje carów, którzy „władają za przyczyną szczególnej woli Boga", wynosi prawosławie ponad wszystkie religie itd. We wszystkich artykułach-listach można odczytać ogromny wysiłek autora *Martwych dusz,* aby wytłumaczyć istniejący stan rzeczy. Gogol-obywatel, który w imię porządku społecznego generalnie negował ludzi niezdolnych sprawować dane sobie funkcje, oraz Gogol-idealista, unicestwiający swych bohaterów z zaciekłością, w której widziało się już wewnętrzną potrzebę — ten sam Gogol z tą samą siłą począł wszystko tłumaczyć. Przeszedł od maksymalnej negacji do maksymalnej afirmacji! Przyszło mu to tym łatwiej, że przecież Gogol nigdy nie był wrogiem caryzmu. W „Korespondencji" nie można więc doszukiwać się zdrady poglądów pisarza, jak chce tego gremium krytyków. Jeżeli Gogol jest tu innym Gogolem, to tylko w m e t o d z i e, a nie w p o s t a w i e. Co prawda w *Spowiedzi autorskiej* Gogol przyznaje się, że „Korespondencję" pisał w strachu przed śmiercią, ale niemniej w sposób zawiły broni tej książki, a za główny swój błąd uważa fakt, że do niego „należy nie rozumowanie, lecz przemawianie żywymi obrazami". Gogol znajdował się więc we władaniu siły stokroć groźniejszej od dydaktyzmu. Ze schorzenia dydaktyzmu, trapiącego jego pisarstwo, Gogol zaczął zdawać sobie sprawę, natomiast wobec idealizmu, którego istotą jest trwanie w sferze własnych koncepcji, upraszczanie życia na miarę własnych pojęć — Gogol był bezradny. Bez wątpienia idealizm łączy się z dydaktyzmem — wówczas szczególnie, gdy autor zamierza swe idee przekazać czytelnikowi w stanie nienaruszonym. Idealizm jest jednak pojęciem szerszym, jest „pierwszą przyczyną" tkwiącą w samym sposobie myślenia autora; aby więc nie być dydaktykiem na-

---

[29] *op. cit.,* s. 290.

leży przedtem nauczyć się głębokiej pokory wobec życia, aby być „zwierciadłem życia" należy stosować raczej proces indukcji, niż dedukcji — a tego idealista nie potrafi.

V

O organicznym powiązaniu sfery życia wewnętrznego ze sferą działania, o rzutowaniu doznań religijnych na twórczą aktywność jednostki świadczy nam również przykład Gogola.

Tomasz Merton, pisarz i zakonnik, w swym interesującym szkicu *Poezja i kontemplacja*[30] wyjaśnia tak paradoksalne zdawałoby się zjawisko, jak ów nagminny „mistycyzm" spotykany wśród twórców. Według Mertona proces artystycznego poznania jest zbliżony do kontemplacji naturalnej, proces tworzenia „może pomóc artyście w szybkim przebyciu owej pierwszej wędrówki do kontemplacji, którą określamy jako czynną"[31]. Nie oznacza to jednak, że każdy artysta-chrześcijanin powołany jest do życia mistycznego. W wielu wypadkach pisarz pozostając nadal artystą „będzie miał znacznie bogatsze, znacznie bardziej intensywne życie wewnętrzne i znacznie głębsze zrozumienie dla tajemnic Bożych, niż gdyby próbował pogrzebać swój talent artystyczny i stać się programowym »świętym«. Rzeczą sumienia artysty jest wierność głosowi wewnętrznemu, który nieomylnie wskaże drogę, którą należy podążać. Inaczej: nie każdy malarz może i powinien stać się Bratem Albertem.

W czterdziestym drugim roku życia, po długim okresie samotnictwa napisze Gogol do Żukowskiego: „Nie bez celu i znaczenia były moje rozjazdy, odsunięcia się i odłączenia od świata (...) Coraz częściej i triumfalniej leją się duchowe łzy i żyje w duszy mojej głęboka, nieodparta wiara, iż niebieskie siły pomogą mi wstąpić na tę drabinę, która jest mi przeznaczona, chociaż stoję dopiero na pierwszych jej szczeblach"[32]. Zagłębiając się w chrystianizm, który miał mu wytlumaczyć „naturę człowieka", Gogol swoim zwyczajem nie oparł się pokusie maksymalnego programu. Odtąd życie jego zamieni się w piekło zwątpień, w mękę oschłości duchowej, po której przychodziły momenty uczuciowych uniesień (np. w 1843 roku pisze Gogol do Jazykowa: „Modlitwa powinna być zachwytem..."). Pracując nad „Korespondencją" Gogol uważa że kartki tego dzieła powstawały pod natchnieniem „nadzwyczajnej łaski Bożej" (z listu do Pletniewa). Natchnienie twórcze, uspokojenie pisarskiego sumienia po wieloletnim milczeniu Gogol utożsamia ze

[30] „Znak", nr 61—62, 1959 r.
[31] *op. cit.*, s. 913.
[32] List z Berlina, 26. VI. 1842 r.

spokojem świętości, a siebie uważa niemal za świętego. Prosząc więc K. Aksakowa, ażeby ten wyjechał po niego za granicę, gdzie właśnie skończył „Korespondencję”, Gogol z namaszczeniem pisze: „...powinniście jak dziecko mię piastować, ale nie dla mnie samego, nie; przyjeżdżajcie po mnie, a będzie to zasługa z waszej strony. Zabierzecie stąd wazę glinianą. Waza ta obecnie popękana, stara i ledwo się trzyma w całości, ale skarb się w niej mieści. A skarbu tego strzec należy”. Oprócz listów wydanych w „Korespondencji” Gogol prowadzi ożywioną korespondencję z szeregiem dam. Turgieniew po latach tak oceni te listy: „wstrętniejszej mieszaniny pychy i przymilania się, świętoszkowatości i próżności, proroczego tonu i przypochlebnego równocześnie — w literaturze nie znajdziemy!” [33]

Widzimy więc wyraźnie, że Gogol zabrnął w świat fikcji duchowej, że w poszukiwaniu ożywczego źródła sam to źródło zasypał. Teraz stanie się zrozumiałe, dlaczego potrafił zawładnąć nim ojciec Matwiej i dlaczego groźba potępienia w razie nie wyrzeczenia się swej twórczości tak silnie podziałała na Gogola. Straciwszy grunt pod nogami, Gogol — pomimo silnego i zdrowego instynktu pisarza — nie potrafił już wybrnąć z tego grzęzawiska. Po kłótni z ojcem Matwiejem spędza autor *Nosa* dwie doby na klęczkach, aby wreszcie w nocy spalić *Martwe dusze*. Wraz z popiołem rozsypała się w proch ta część istoty Gogola, która dodawała mu sił do życia, której aktywność była dla niego jedynym sensem istnienia. Pisarz dokonał ofiary Abrahama, chociaż nie był w stanie niczego zaofiarować, a jedynie z n i s z c z y ć. Było to więc swego rodzaju samobójstwo.

Znany przedrewolucyjny badacz twórczości Gogola, W. Szenrok, pisze, że Gogol sprzeciwiał się lekarzom i nie chciał przyjmować żadnych medykamentów, co skłoniło ich do zastosowania przemocy. Gogol — pisze Szenrok — nie mógł już dłużej wytrzymać ciężaru oczekiwania na śmierć, co połączyło się u niego z decyzją, aby w miarę możliwości, zawczasu i świadomie przygotować się do strasznej minuty rozrachunku z ziemskim życiem.

Na kilka dni przed zgonem Gogol zanotował taką uwagę: „Jeśli nie będziecie jak dzieci, nie wnijdziecie do Królestwa Niebieskiego” — i może był to pierwszy znak, iż pisarz, który był tak surowym sędzią życia, że nawet Boga widział jedynie jako Sprawiedliwość, zrozumiał, że straszny Bóg Ojca Matwieja nie jest Bogiem chrześcijan — pojął Boga Łaski i Miłości?

Zbigniew Żakiewicz

[33] *Gogol w russkoj krytikie*, s. 526.

Ks. JAN ARCAB

NA MARGINESIE LISTÓW NORWIDA DO ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

W ostatnim czasie zwróciły na siebie uwagę listy C. Norwida pisywane do ks. ks. zmartwychwstańców, a odnalezione w Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie. Wyszły one na wierzch dopiero w ostatnich latach przy porządkowaniu i reorganizowaniu Archiwum. Listów tych jest 21, w czym 20 autografów i 1 odpis maszynowy. Ułożone są w specjalnej teczce, mniej więcej w porządku chronologicznym, ale przy niektórych z listów, którym zabrakło daty wstawionej ręką poety, układ ten jest przypadkowy. W teczce tej przez nieporozumienie znalazły się również dwa listy z podpisem: „de Nordis" (obecnie już usunięte), oraz jakiś list anonimowy nawołujący do modlitw za cesarza Aleksandra II, wyszły prawdopodobnie spod ręki jakiejś rozegzaltowanej niewiasty.

Odnalezione listy były przedmiotem dwóch publikacyj.

Pierwszą publikację ogłosił ks. J. Jarzębowski w artykule *Norwid i Zmartwychwstańcy,* zamieszczonym w miesięczniku londyńskim „Życie", w numerach z października i listopada 1959 r. Dowiedziawszy się o odnalezieniu listów, autor artykułu postarał się o ich kopie porobione przez jednego z mariańskich studentów teologii w Rzymie i na tej podstawie wnikliwie, choć może jednostronnie, omówił stosunek Norwida do zmartwychwstańców.

Ks. Jarzębowski w toku artykułu zaatakował stanowisko J. W. Gomulickiego, rozdmuchując do rozmiarów obszerniejszej polemiki jego niezbyt fortunny zresztą komentarz do wiersza *Scherzo* (*C. Norwida Okruchy poetyckie i dramatyczne,* zebrał i opracował J. W. Gomulicki. Warszawa 1956, PIW, s. 292-293). Z komentarzem wolno się nie godzić, można było dać odpowiedniejszy, ale nie było potrzeby podnosić tej sprawy do rangi „racji stanu".

W artykule swym ks. Jarzębowski, stając jakby w obronie „po-

krzywdzonych" zmartwychwstańców, oburzył się również i na mnie, piszącego te słowa, jakobym niesłusznie (w artykule *Norwid wobec Kościoła*, „Nasza Przeszłość", IX, 1959, s. 381-2) insynuował Norwidowi niechęć do zmartwychwstańców. To że Norwid krytykował zmartwychwstańców za ich odmowę kazania na nabożeństwie z okazji rocznicy Powstania Listopadowego, jest faktem (*Listy*, I, 53 s. 71-2). Ale co innego jest zajęcie krytycznego stanowiska, a co innego niechęć. Norwid przy całym swym szacunku i czci dla zmartwychwstańców (co podkreślałem w toku artykułu) umiał się z nimi „pięknie różnić". A to dostrzec należało.

Obok usterek, odnoszących się do wadliwego odczytania tekstu listów, ks. Jarzębowski błędnie zaliczył do autografów Norwida i ów nieszczęśliwy list anonimowy, pisany prawdopodobnie przez jakąś niewiastę.

Druga publikacja przyniosła nam już nie tylko urywki z listów Norwida, ale ich pełny tekst. Zamieścił ją „Znak" (Nr 73—74, 1960, s. 873—908) w opracowaniu i z przypisami Fr. Germana. Wydawca, jak to sam we „Wstępie" podkreśla, nie miał w ręku autografów, lecz oparł się jedynie na ich kopiach mikrofilmowych. To zapewne stało się przyczyną, że do publikowanychh listów zakradło się szereg błędów, których w imię ścisłości i szacunku dla Norwida nie można zostawić bez sprostowania.

Pomijając drobiazgi oraz przyjęte przez Wydawcę zasady interpunkcji czy pisowni, nad którymi można by dyskutować, błędy te przede wszystkim odnoszą się do dwóch źle odczytanych wyrazów. I tak w liście do ks. Semenenki (s. 877, wiersz 12) podaje Wydawca: „za wiele pamięci o mnie" — powinno być: „za znak pamięci o mnie". W liście do J. Koźmiana (s. 879, wiersz 14) podano: „żądza nie pożarła", — powinno być: „nędza nie pożarła".

Niektóre z wydanych listów wymagają pewnego uzupełnienia czy też sprostowania. Będę je omawiał według kolejnej numeracji z edycji w „Znaku".

List 7 (s. 884—885). Wydawca zatytułował go „Do ks. ks. Zmartwychwstańców" — niewłaściwie. Oryginał listu mieści się na małym czterostronicowym arkusiku, formatu 16 × 12 cm; zapisana jest tylko strona 1. Na s. 4 arkusika jest adres pisany ręką Norwida, (którego mikrofilm nie podaje): *„a Mr l'abbe P. Semeneńko. Prebistere de l'Assomption. Paris"*.[1] Jakkolwiek list zaczyna się od intytulacji: „Szanowni Ojcowie", to jednak przeznaczony był nie do wszystkich księży zmartwychwstańców, pracujących wówczas przy kościele *de l'Assomption*, lecz przesyłany na ręce ks. Se-

[1] Autor zachowuje pisownię oryginału. Przyp. redakcji.

menenki, odnosił się tylko do adresata i do ks. Jełowickiego. Treść listu znamionuje rozdrażnienie, przechodzące nawet w urazę. Z tego też względu, choć wskazana jest przez poetę tylko ogólna data: „kwiecień 1852", zestawiając ton listu z przeżyciami poety tego okresu, można ustalić jego wysłanie na ostatnie dni kwietnia 1852 r. (Przeżycia poety, jak również bliższe ustalenie dat listów 7 i 8 staną się jasne przy omawianiu urywków mówiących o Norwidzie z listów ks. Jełowickiego z dnia 15 i 24 kwietnia 1852 r. do ks. J. Hube oraz odpowiedzi ks. J. Hube do ks. Jełowickiego z dn. 30 kwietnia tegoż roku. Sprawy te omawiam w przygotowywanym obecnie artykule: „Głosy o Norwidzie w korespondencji pierwszych Zmartwychwstańców").

List 8 (s. 885), zapisany również tylko na pierwszej stronie małego arkusika (15,5 cm × 10 cm.), zawiera na górze dopisaną obcą ręką notatkę ołówkową: „kwiecień 1852 (?)". Na s. 4 arkusika (co mikrofilm również pominął) adres napisany ręką poety: *„a Mr P. Semeneńko"*, bez żadnego stempla pocztowego. Korespondencja ks. Jełowickiego do ks. Hube (por. uwaga powyżej) z dni 15 i 24 kwietnia 1852 r. pozwala ustalić datę napisania listu Norwida na czas przed 24 kwietnia. A więc list 8 jest wcześniejszy od listu 7 i należy zmienić ich numerację.

Przy liście 8 dziwi nieco zasada Wydawcy, który — znęcony widocznie wskazówką z tekstu listu poety — podaje w klamrach na górze miejscowość: „Passy, kwiecień 1852 (?)". „Passy" to przecież nie nazwa miasta, skąd poeta wysyłał list — jest to nazwa dzielnicy Paryża, w której chwilowo zatrzymał się Norwid w gościnie B. Zaleskiego. Powinno się więc tak jak i w innych listach, podać: „[Paryż, kwiecień 1852]".

W liście 13 (s. 894—5) budzi wątpliwość nazwa miesiąca, wskazana zresztą przez Wydawcę w klamrach. W rękopisie po wskazanej wyraźnie dacie dnia: „16" jest jakaś trudna do odcyfrowania litera. Może jest to minuskuła „m", co zdawałoby się wskazywać raczej na miesiąc maj, niż na wrzesień. Mówiąc nawiasem i ks. Jarzębowski, cytując wyjątki z tego listu („Życie", 11, s. 4) odczytuje również „16 maja 1857".

Wyraźnego a stanowczego sprostowania domaga się list 14 (s. 895—97). Wydawca z lekkim sercem i beztrosko wyjaśnia w przypisach do listu (s. 897): „z wiersza 25 wynika, że obie kartki — ze środy i czwartku — zostały wysłane razem, wobec tego traktujemy je jako jeden list". — Właśnie że wcale z tego nie wynika, iż dwa listy to jeden list.

Pierwszy list, do ks. Semenenki, będący odpowiedzią na jakąś

propozycję ks. ks. zmartwychwstańców, pisany w „środę" (1858), mieści się na dwustronicowym arkuszu (20,5 cm × 13,2 cm); zapisana jest tylko stronica pierwsza. Wysłany był zapewne przez jakąś okazję (bez żadnych stempli pocztowych), może nawet przez wzmiankowanego w liście p. Ołaja, zaufanego ks. ks. zmartwychwstańców.

List drugi, również do ks. Semenenki, z „czwartku" (1858), zawarty na maleńkim czterostronicowym arkuszu (13 cm × 10 cm), zapisany na wszystkich stronach, również bez stempla pocztowego, wysłany był może przez tę samą okazję co i pierwszy, ale następnego dnia.

Już nie tylko treść listów, ale nawet zewnętrzny format kartek papieru, na którym były pisane (co nie mogło być uwidocznione w mikrofilmie), wyraźnie mówią o ich odrębności. Początkowe zaś słowa drugiego listu, na które powołuje się Wydawca: „aby zaraz napisać tę słów parę i drugi raz nie wychodzić z listem do pudełka pocztowego" odnoszą się do czego innego.

Możliwe, że wysławszy list pierwszy okazyjnie (może przez p. Ołaja) z jakiejś restauracji, do której uczęszczali na posiłki emigranci polscy, Norwid spodziewał się nazajutrz otrzymania tąż drogą odpowiedzi ks. Semenenki. Liczył się z tą ewentualnością i idąc następnego dnia na obiad, zabiera z sobą przezornie papier listowy, by od razu odpisać „z restaurant". Zdaje się, że istotnie otrzymał list od ks. Semenenki, zawierający ponowienie jakiejś propozycji, a może tym razem zwykłe zaproszenie do odwiedzenia czy na obiad. Norwid, urażony czymś przez zmartwychwstańców, wyraźnie nie kwapił się do odwiedzin. Wymawiał się przeto, że jest bardzo zajęty realizacją zamówienia, wyjaśniał, że nie chcąc tracić czasu na późniejsze dodatkowe odnoszenie listu z mieszkania do skrzynki pocztowej, odpisuje od razu „z restaurant". Na jakąś żywioną urazę zdaje się wskazywać i zakończenie *postscriptum* z drugiego listu, pełne właściwej Norwidowi subtelnej ironii: „Rzewny uśmiech miałem na ustach czytając, iż Ojciec — »tymczasem« polecasz mię Matce Najświętszej — to tak, jak by kto komu tymczasem na drobne wydatki dał dwakroć sto tysięcy franków! Dobre i to"...

Reasumując przytoczone dane trzeba z całą stanowczością stwierdzić, że zamieszczona w „Znaku" pod nr 14 pozycja to nie jeden, ale dwa odrębne i nie jednego dnia wysyłane listy.

W związku z listem 18 (s. 903), do ks. Kaczanowskiego, wyrażam zastrzeżenia co do odczytania przez Wydawcę zamieszczonej w klamrach daty listu: „[1 kwietnia] 1862". Stempel pocztowy, znajdujący się na 4 stronie listu, wyraźnie wskazuje: *„Paris, 19 avril 62"*. Zre-

sztą i z porównania treści listu z listem 19 (s. 904), z dnia 11 kwietnia 1862, wyraźnie wynika, że jest on późniejszy. W liście 19 pyta poeta o list Łussakowskiego, a w liście 18 list Łussakowskiego, w międzyczasie nadesłany Norwidowi, załącza ks. Kaczanowskiemu. A więc i tu trzeba by przestawić numerację.

Wreszcie list 20, „do ks. Aleksandra Jełowickiego (?)" (s. 905). Trudno dociec, na jakiej podstawie Wydawca uznał (choć to uczynił z pewnym zastrzeżeniem, wyrażonym formą pytajnika), że list adresowany był do ks. A. Jełowickiego. Rękopis nie daje po temu żadnej podstawy; brak nawet — jak to zdarza się przy innych listach — jakiejkolwiek ołówkowej adnotacji, uczynionej później ręką któregoś ze Zmartwychwstańców.

Poza tym trudno odgadnąć, na jakiej podstawie Wydawca określił datę napisania listu — i oto już bez zastrzeżeń, bez klamer — na rok 1864. Data ta również nie ma żadnego uzasadnienia w rękopisie.

Oryginał pisany na czterostronicowym arkuszu papieru (20,5 cm × 13 cm), na pierwszej stronie zawiera właściwy list, a na stronie drugiej, bokiem, pośpiesznie i z przekreśleniami, mieści się dopisek (zamieszczony na s. 906 „Znaku"). Strony 3 i 4 rękopisu całkowicie czyste. Pierwsza strona listu, bez żadnej intytulacji, zawiera z lewej strony na górze trudny do rozcyfrowania napis, z prawej zaś: „środa". Trudny do rozcyfrowania nadpis z lewej stony powinno się odczytać: „*Paris mai*" — lub też, gdyby już ktoś upierał się przy cyfrach: „1874 *mai*" (a w żadnym wypadku 1864).

Wydaje się, że datę „1864" postawił Wydawca przez pomyłkę, na skutek zasugerowania się ... oszczędnością zastosowaną przy robieniu zdjęcia mikrofilmowego. Mikrofilm mianowicie po fotografii pierwszej strony omawianego listu, na dalszym zdjęciu przedstawia razem, łącznie: u góry — wspomniany odsyłacz Norwida z drugiej strony jego listu, a na dolnej połowie pierwszą stronę rękopisu *Modlitwy Mojżesza*, z jej pierwszymi trzema strofami. *Modlitwa Mojżesza* posiada adnotację ręką poety: „tłómaczyłem 1864 Marzec". Połączenie na jednym zdjęciu mikrofilmowym dalszego ciągu 20 listu Norwida z pierwszą stroną tłumaczenia *Modlitwy Mojżesza* naprowadziło widocznie Wydawcę na myśl, że *Modlitwa Mojżesza* jest jakby załącznikiem poety do jego listu, a więc że i list był pisany w roku 1864. Tak chyba można sobie wyobrazić choćby i formę przedruku w „Znaku", gdzie odsyłacze Wydawcy i do listu i do *Modlitwy Mojżesza*, jakby do jednej całości tematycznej, zamieszczone są łącznie dopiero na s. 908.

Jeżeli więc nie rok 1864, to jaką datę można by przyjąć dla powstania omawianego 20 listu? Wydaje się bardzo prawdopodobne,

że jest to list z maja 1858 r. Przemawiałaby za tym i wzmianka poety o wyjeździe na wieś, która przewija się i w innych jego listach z tego czasu — i analogia do podobnego datowania innych listów z tego czasu (choćby nawet np. „środa", „czwartek" z zamieszczonych w „Znaku" listów, s. 895 i 896).

A może list był przeznaczony dla ks. Semenenki? Wskazywałaby na to tematyka listu. Wyczuwa się, że tu pisze penitent do swego kierownika sumienia, a wiadomo, że ze spowiedzią Norwid najchętniej udawał się do ks. Semenenki; nawiązując w liście do zwracanej książki, poeta dzieli się wrażeniami z jej lektury i zahacza o życie pierwszych chrześcijan — dziedzinę, którą tak chętnie zajmował się właśnie ks. Semenko. Znamienne jest również, że spośród dochowanych listów poety do zmartwychwstańców, listy na przestrzeni lat 1857—1861 były pisywane tylko do ks. Semenenki.

W spuściźnie tego rodzaju, jaką była twórczość Norwida, w części zaledwie publikowana, zalegająca w szufladach redakcyjnych i jakby skazana na zagładę, wymagająca wielu trudów w skompletowaniu — w twórczości, która odznacza się problematyką bogatą, oryginalną ale i trudną — listy poety zawsze będą miały duże znaczenie. Ułatwiały i ułatwiają poszukiwania utworów zaginionych, rzucają światło na całą twórczość i mówią o jej więzach z życiem poety, dopomagają dotrzeć do jądra ideowej problematyki jego twórczości.

Zasadniczy zespół listów Norwida zawiera wydany w r. 1937 przez Miriama tom VIII i IX *Pism do dziś odszukanych* i wyraża się pokaźną liczbą 846 pozycyj. Ale to nie jest wszystko, co ocalało. Już Borowy w swej *Bibliografii Norwida*, zamieszczonej w zbiorowym wydawnictwie pt. *Pamięci Cypriana Norwida* (Warszawa 1946, s. 94) doliczył 24 opuszczonych przez Miriama listów. Pigoń ogłosił dalszy szereg, podnosząc ich liczbę do 40 („Sprawozd. PAU, tom 52, 1951, nr 9, s. 750—754). J. W. Gomulicki, kontynuator Miriama, rejestruje cały szereg znalezisk i sam ogłasza około 20 nowych listów czy ich fragmentów („Przegląd Humanistyczny" 1957, Nr 3, s. 51—78). Ciągle coś jeszcze przybywa.

Obecna publikacja 21 (a nie 20) listów Norwida w „Znaku" jest pozycją ważką. Listy te, pisywane do ks. ks. zmartwychwstańców, z natury rzeczy rzucają dużo światła na dziedzinę wewnętrznych przeżyć poety, na jego życie duchowe.

Redakcja „Znaku" dała im staranną szatę. Szkoda tylko, że Wydawca nie podał ich tak, by nie musiały wołać o uzupełnienie czy sprostowanie.

Ks. Jan Arcab

ANDRZEJ GRZEGORCZYK

O NIE NAJLEPSZYM RODZAJU APOLOGETYKI

Z artykułem ks. J. Dordy T. J., *Pewność czy ryzyko?* („Znak" 73—74) można by wiele polemizować na płaszczyźnie czysto filozoficznej. W notatce tej mam zamiar zwrócić uwagę na niedociągnięcia artykułu z mojego czysto zawodowego punktu widzenia. Znajduje się w nim około dwustronicowy fragment, dotyczący jednego z najdonioślejszych odkryć matematycznych współczesności, mianowicie twierdzenia Gödela o nierozstrzygalności. Jedno ze zdań brzmi: „Twierdzenie Gödela rozstrzyga jeszcze jedno doniosłe zagadnienie. Jest nim niematerialność duszy". Ze zdaniem tym nie zgadzam się i przypuszczam, że żaden z fachowców nie zgodziłby się na nie, przynajmniej pod wpływem argumentacji ks. Dordy.

Twierdzeniem Gödela zamuję się od około 10 lat, czytając i pisząc różne prace na jego temat. U żadnego z autorów nie spotkałem do tej pory tak daleko idących filozoficznych wniosków.

Zagadnienie jest doniosłe, warto więc prześledzić argumentację. Wygląda ona następująco, jeśli pominąć zdania, które nie wiele przyczyniają się do uprzystępnienia biegu myśli: Twierdzenie Gödela mówi, że (1) istnieją zdania prawdziwe nie będące twierdzeniami normalnych sformalizowanych teorii, zawierających arytmetykę. Stąd zdaniem autora: (2) „żadne sformalizowanie nie wyprze intuicji intelektualnej". Stąd (3) „człowiek jest czymś więcej niż maszyną myślącą". Stąd (4) „myśl nie jest atrybutem wysoko zorganizowanej materii". Konkluzja (5) „Uzyskaliśmy zatem i na tej drodze naukową pewność drugiej tezy podbudowy wiary" (tzn. tezy o niematerialności duszy).

Nasuwają mi się następujące zastrzeżenia. Twierdzenie (1) może się przyczynić do uznania zdań (2) i (3), atoli bieg myśli nie jest tutaj taki prosty i nie podpada pod żaden z niezawodnych sposobów wnioskowania, głoszonych przez logikę. Moim zdaniem istnienie zdań prawdziwych niezależnych (twierdzenie (1) samo przez się nie zmusza jeszcze do uznania intuicji intelektualnej jako funkcji różniącej człowieka od maszyny. W twierdzeniu Gödela dowodzi się

istnienia pewnych zdań, o których dowodzi się, że są niezależne od aksjomatyki i prawdziwe. O prawdziwości ich nie przekonujemy się jednak na drodze intuicji, tylko na drodze owego dowodu, który jest podobny do innych matematycznych dowodów i przeprowadzany jest na gruncie pewnej teorii mocniejszej od teorii badanej. Rozumowania na gruncie owej mocniejszej teorii również mogą być sformalizowane i weryfikacja dowodów może być zautomatyzowana, jak to ma miejsce dla każdej matematycznej teorii. Dowód twierdzenia Gödela, jak każdy dowód, może więc być powtórzony przez maszynę i maszyna ta dojdzie do przyjęcia owego zdania niezależnego, a prawdziwego, tak samo, jak dochodzi do tego matematyk. Teza (3) nie jest więc oczywistą konsekwencją twierdzenia Gödela.

Przejście od zdania (3) do (4) zawiera również skok myślowy. Nie jest jasno widoczna żadna racja, dla której miałoby się nie chcieć uznać zdania, że (6) „myśl jest atrybutem wysoko zorganizowanej materii". Człowiek jest przecież wysoko zorganizowaną materią, a myśl jest atrybutem człowieka. Dusza jest owym wysokim zorganizowaniem (formą, w języku tradycyjnym) ciała. Bez bliższej analizy słów: „atrybut", „myśl" i „materia wysoko zorganizowana" nie sposób tu cokolwiek pewnego twierdzić. Po wyprecyzowaniu pojęć okazałoby się przy tym, że do jakichkolwiek doszliśmy wniosków, będą to zawsze wnioski i rozumowania filozoficzne, dalekie od tej metody naukowej, która jest stosowana w metamatematyce, do której należy wyjściowe twierdzenie (1).

Konkluzja (5) jest więc całkowicie nieuzasadniona w artykule ks. Dordy i zaczynanie fragmentu artykułu od zdania, że twierdzenie Gödela r o z s t r z y g a zagadnienie niematerialności duszy, robi wrażenie takiego dziwnego u intelektualisty zaabsorbowania „prawdami wiary", przy którym każdy bieg myśli kończący się ich uznaniem, przyjmuje się bez względu na to, czy jest poprawny, czy nie.

Sam uznaję tezę o niematerialności duszy (choć może rozumiem ją inaczej niż ks. Dorda), jednakże uważam, że tego typu wątpliwej wartości rozumowania, podszywające się pod naukowość, raczej tezie tej wychodzą na złe i usprawiedliwiają znane zarzuty o braku krytycyzmu i braku uczciwości intelektualnej u apologetów katolickich. Z tego też względu artykuł ks. Dordy domaga się publicznego sprzeciwu.

Andrzej Grzegorczyk

THOMAS MERTON

NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ

XI.

MIŁOSIERDZIE

Tak blisko nas jest Bóg, gdy uznamy i przyjmiemy naszą nędzę i złożymy na Niego wszelką troskę! Wbrew wszystkim ludzkim oczekiwaniom podtrzymuje nas wtedy, kiedy najbardziej potrzebujemy oparcia, pomagając nam do wykonania tego, co dotąd wydawało się niemożliwe. Teraz uczymy się Go poznawać nie w tej „obecności" z abstrakcyjnych rozważań — gdzie przystrajamy Go w nasze własne świecidła — ale w próżni nadziei, która może znajdować się na samym brzegu rozpaczy. Doskonałą nadzieję osiąga się właśnie już nad przepaścią rozpaczy, kiedy zamiast w nią wpaść unosimy się w powietrzu. Nadzieja zawsze jest na granicy rozpaczy, ale się w nią nie przemienia, bo w chwili największego napięcia nasza słabość ujawnia moc Boga w całej doskonałości. W ten sposób w największym zagrożeniu uczymy się oczekiwać Jego miłosierdzia i szukać Go bez obawy w obliczu niebezpieczeństwa, pewni, że On nie może nas zawieść, choć byśmy byli potępieni przez sprawiedliwych i odrzuceni przez ludzi, którzy w swoim mniemaniu posiadają dowody Jego miłości.

2. *Cum vero infirmor, tunc potens sum.* „Gdy niedomagam wtedy jestem silny" (II *Kor.*, 12, 10)

Nasza słabość otwarła nam niebo, bo sprowadziła na nas miłosierdzie Boga i zyskała nam Jego miłość. Nasze nieszczęście jest ziarnem całej naszej radości. Nawet grzech odegrał mimowolną rolę w zbawieniu grzeszników, bo nie mógł powstrzymać nieskończonego miłosierdzia Bożego od wyprowadzenia największego dobra z największego zła. Grzech został zniszczony właśnie na skutek grzechu tych, którzy sądzili, że mogą zniszczyć Chrystusa. Grzech nie może nigdy stworzyć dobra. Nie jest w stanie nawet zniszczyć sam siebie, co byłoby istotnie czymś dobrym. Ale mi-

łość Chrystusa do nas i miłosierdzie Boga zniszczyło grzech biorąc na siebie ciężar wszystkich win i płacąc za nie właściwą cenę. Dlatego Kościół śpiewa, że Chrystus umarł na drzewie krzyża, żeby życie mogło powstać z tego samego pnia, z którego wpierw wyrosła śmierć: *ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret.*

Chrześcijańska koncepcja Miłosierdzia jest więc kluczem do przeobrażenia wszechświata, w którym grzech zdaje się jeszcze panować. Bo chrześcijanin nie może uciec od zła, ani uniknąć cierpienia; nie uwolni się też od wpływu i skutków grzechu, bo sam nie jest bez winy. Na nieszczęście i on może grzeszyć. Nie został bowiem całkowicie wyzwolony od zła. A jednak jego powołaniem jest wyzwolenie całego świata od zła i przemienienie go w Boga: modlitwą, pokutą, miłością, a przede wszystkim miłosierdziem. Bóg, który jest samą świętością, nie tylko okazał nam miłosierdzie, ale również oddał je w ręce potencjalnych grzeszników, aby mogli wybierać pomiędzy dobrem a złem, zwyciężyć zło dobrem i zasłużyć na Jego miłosierdzie względem własnych dusz stając się miłosiernymi dla innych.

Bóg pozostawił w świecie zło, ażeby mogło istnieć przebaczenie. Nie tylko to ukryte, mocą którego On oczyszcza nasze dusze, ale także to jawne przebaczenie, czyniące nas miłosiernymi wobec innych ludzi. Ono daje bowiem wyraz prawdzie, że Bóg przez Swoje miłosierdzie żyje w naszych sercach.

3. „Błogosławieni, którzy płaczą..." Czy to może być prawdą? Czy istnieje większa męka od wypicia aż do dna własnej nędzy, niedostatku, beznadziejności, i od poznania, że naprawdę nie mamy żadnej wartości? A jednak błogosławieństwem jest zejście do takiej głębi, jeżeli w niej możemy znaleźć Boga. Dopóki nie sięgniemy do dna tej przepaści, możemy jeszcze wybrać coś poza wszystkim i niczym; coś pomiędzy dwojgiem jeszcze dla nas istnieje. Możemy jeszcze omijać ostateczną decyzję. Sprowadzeni do krańca naszych granic, nie możemy się już od niej uchylić. Ten wybór jest przerażający. Dokonuje się w sercu ciemności, ale z oślepiającym przeczuciem jakiegoś anielskiego blasku, kiedy już zupełnie zniszczeni i zdający się być w piekle cudem wybieramy jednak Boga!

4. Tylko ci, co zginęli, zostają zbawieni. Tylko grzesznik jest usprawiedliwiony. Jedynie umarli mogą zmartwychwstać, a Jezus powiedział: „Syn człowieczy bowiem przyszedł szukać i zbawiać, co było zginęło" (Łuk. 19, 10).

5. Bywają ludzie na tyle cnotliwi, żeby móc zapomnieć, że są grzesznikami, nie dosyć cierpiący nad swoją nędzą, żeby pamiętać, jak bardzo potrzebują miłosierdzia Bożego.

Ci, którzy prowadzili grzeszne życie na ziemi, mogą być nieraz w niebie wyżej od tych, którzy tu zdawali się pełni cnoty. Bo jakaż może być wartość cnotliwego życia, jeżeli to jest życie bez miłości i bez miłosierdzia? Miłość jest darem miłosierdzia Bożego dla skruchy ludzkiej, a nie nagrodą dla naszego samozadowolenia. Głęboki żal za wielkie zło jest darem miłości i w uniesieniu wyzwala nas z siebie samych przed obliczem Miłosierdzia Bożego: „Odpuszczone są jej liczne grzechy, bo wielce umiłowała".

Ale najlepszym wzorem jest tu miłość Dziewicy — Matki Boga, która Go nigdy nie obraziła, a otrzymała od Niego dar największego miłosierdzia: świadomość własnej nicości pośród najwyższego udoskonalenia i pokorę najuboższej wśród świętych właśnie dlatego, że była z nich najbogatszą.

Jej miłość odpowiadała w doskonały sposób jej pokorze. Marię, która była najniższą w oczach własnych nie przejmowało drżeniem to, że była najwyższą w oczach Boga. Cieszyła się tym, ponieważ było to Jego radością i jedynie z tego powodu.

Tak więc najsłabsza stała się najpotężniejszą i pokonała pychę najmożniejszych Aniołów, którzy upadli, bo uważali swoją moc za własną, jak gdyby pochodziła od nich i nie była stworzona przez kogoś innego. Ona zaś, przeciwnie, nie miała żadnej własnej mocy, ale dostąpiła największego miłosierdzia, była najbardziej umiłowana. Stała się tym samym najgodniejsza kochania i najbardziej zdolna do odpowiedzenia wzajemnie miłości Boga. Mocą tego, czego nie posiadała, uzyskała władzę nad wszystkimi i teraz należymy do Niej prawem miłosierdzia Bożego, którego rozdawanie zostało powierzone jej modlitwom.

6. W świętości Boga spotykają się wszystkie przeciwieństwa — nieskończone miłosierdzie i nieskończona sprawiedliwość, nieskończona miłość i bezmierna nienawiść grzechu, nieskończona potęga i nieograniczona wyrozumiałość dla słabości swoich stworzeń. Jego świętość jest połączeniem wszystkich innych przymiotów, samą Jego Istotą nieskończenie transcendentną, Jego wyodrębnieniem i całkowitą odmiennością od wszystkich innych istot.

A jednak najwyższym przejawem świętości Boga jest śmierć Chrystusa na Krzyżu. Tu również spotykają się wszystkie przeciwieństwa. I tu człowiek, który uciekł od Boga i zagrzebał się w zepsuciu i śmierci żeby nie widzieć świętości Jego Oblicza, zostaje

skonfrontowany właśnie w tej śmierci z Odkupicielem dającym mu życie.

Musimy uznać i uwielbiać świętość Boga pragnieniem doznania Jego miłosierdzia; ono jest początkiem wszelkiej sprawiedliwości. Pragnąć Jego miłosierdzia — to uznawać Go jako Boga. Szukać Jego zlitowania, choć nie zasługujemy na żadną litość, to błaganie Go, aby był dla nas sprawiedliwy sprawiedliwością tak świętą, że ona nie zna już zła i okazuje miłosierdzie każdemu, kto tylko nie ucieka od niej w głąb rozpaczy.

Doskonała ufność w miłosierdzie Boga jest przywilejem tych, którzy najbardziej zbliżyli się do Jego świętości. A ponieważ są najbliżsi świętości, uważają się za najdalszych od niej, gdyż kontrast i przepaść pomiędzy nią a nimi staje się nie do zniesienia. W tych warunkach w ogóle nadzieja musi wydawać się zuchwalstwem; a jednak ta nadzieja jest również konieczną potrzebą ich duszy, gdyż nieubłagana świętość Boga zawładnęła nimi i wzięła ich w posiadanie. I tak widząc, że ich grzechy wydają się niemożliwe do odpuszczenia, jednocześnie są porwani niezasłużoną rzeczywistością udzielonego im przebaczenia. Takie przebaczenie nie może być jedynie dziełem Boga.

7. Moc przejawiająca się w naszej słabości jest tą samą mocą, która była siłą słabości Chrystusa — Miłością Boga wzbudzającą Go z umarłych. Jezus zstąpił do prochu śmierci w tym celu, żeby moc Jego Zmartwychwstania mogła się przejawiać w naszym życiu. Ta moc objawia się nie w naszych zdolnościach przyrodzonych, nie w ludzkich talentach czy mądrości, ani w ludzkiej sile. Ta moc okazuje się jedynie w starciu pomiędzy tym, co w nas jest widoczne — co jest ludzkie i nasze własne — i tym, co niewidoczne: co jest ukryte mocą łaski.

8. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mat. 5, 7).

Możemy pozyskać miłosierdzie Boże, gdy tylko nam go potrzeba, stając się miłosierni dla innych ludzi; bo kiedy On sprawia, że traktujemy ich tak, jak On nas traktuje, to właściwie Jego miłosierdzie zlewa się przez nas na nich. To Jego miłosierdzie uświęca naszą nędzę współczuciem dla ich ubóstwa, które odczuwamy jak gdyby swoje własne. A ono jest odbiciem Boskiej litości dla naszych dusz. Gładzi więc nasze własne grzechy tym samym aktem, którym wymazujemy i przebaczamy to, co inni wobec nas zawinili.

Takiego współczucia nie można się jednak nauczyć bez cierpienia. Nie można go nabyć w życiu pełnym zadowolenia z siebie, w którym

platonicznie przebaczamy grzechy innym ludziom nie uświadamiając sobie, że sami jesteśmy wplątani w świat grzechu. Chcąc poznać Boga, musimy nauczyć się rozumieć słabości, przywary i grzechy innych ludzi, tak jak gdyby nasze własne. Musimy odczuwać ich nędzę, tak jak Chrystus doświadczył naszego ubóstwa.

9. Możemy dostać się do nieba tylko umierając za innych na Krzyżu. A nie umiera się na krzyżu własnym, nie wspomaganym wysiłkiem — trzeba na to współdziałania katów. Trzeba nam wzorem Chrystusa umierać za tych, których grzechy są dla nas bardziej gorzkie niż śmierć — szczególnie gorzkie dla nas, ponieważ tak podobne do naszych. Trzeba nam umierać za tych, których grzechy nas zabijają i którzy — pomimo naszych dobrych intencji — są także mordowani przez niejeden nasz grzech.

Jeśli moje współczucie jest prawdziwe, jeśli jest istotnie głębokim współczuciem serca, a nie tylko formą zewnętrzną albo litością wyuczoną z książek jako jedna z zalecanych pobożnych praktyk — wtedy staje się ono zarazem miłosierdziem Bożym dla mnie. Moja cierpliwość w stosunku do bliźnich jest Jego cierpliwością względem mnie. Moja miłość dla nich jest Jego miłością dla mnie.

10. Wysłuchując moją modlitwę o miłosierdzie (która jest już wynikiem działania tego miłosierdzia), Bóg sprawia, że staje się ono we mnie obecne i widoczne: — nakłania mnie, abym był miłosierny dla innych, tak jak On jest miłosierny dla mnie. W ten sposób miłosierdzie Boga jest dopełnieniem Jego boskiej sprawiedliwości; miłosierdzie i sprawiedliwość wydają się nam różne od siebie, ale w działaniu Bożym są wyrazem Jego miłości.

Jego sprawiedliwość jest miłością udzielającą każdemu ze stworzeń tych darów, które Jego miłosierdzie dla niego przeznaczyło. A Jego miłosierdzie jest tą samą miłością, która sprawiedliwie czyni zadość własnym wymaganiom i odnawia to, cośmy z Jego darów odrzucili.

11. Miłosierdzie Boga nie zawiesza prawa przyczyny i skutku. Gdy Bóg przebacza mi grzech, gładzi winę grzechu, ale jego skutki i kara pozostają. A jednak to właśnie karząc grzech miłosierdzie Boga najoczywiściej identyfikuje się z Jego sprawiedliwością. Każdy grzech jest pogwałceniem miłości Boga i Jego sprawiedliwość uniemożliwia inny sposób zadośćuczynienia za to pogwałcenie, jak tylko przez miłość. Ale miłość sama jest największym darem, jakiego Bóg udzielił ludziom; jest naszą najwyższą doskonałością i źródłem całej naszej radości. Ta miłość jest dobrowolnym darem Jego Miłosier-

dzia. Napełniając nas miłością i wzywając nas do ukochania Go, tak jak On wpierw nas ukochał, i kochania innych ludzi, jak On nas wszystkich miłuje, Boże miłosierdzie umożliwia nam danie pełnego zadośćuczynienia Jego sprawiedliwości. Sprawiedliwość Boga może zatem być najpełniej zaspokojona dziełami Jego własnego miłosierdzia.

Ci, którzy odrzucają miłosierdzie Boga, wypłacają się Jego sprawiedliwości w inny sposób. Bez niego nie są w stanie Go kochać, a bez miłości nie mogą być „usprawiedliwieni", to znaczy upodobnić się do Tego, Który jest Miłością. Ci którzy nie doznali Jego miłosierdzia, pozostają wobec Niego w stanie „nieusprawiedliwienia". Ich własna niesprawiedliwość jest potępiona przez sprawiedliwość Bożą. A na czym owa niesprawiedliwość polega? Właśnie na odrzuceniu Jego miłosierdzia. Dochodzimy więc w końcu do tego podstawowego paradoksu, że naszym obowiązkiem wobec Boga jest przyjęcie od Niego miłosierdzia ofiarowanego nam w Chrystusie i że odrzucenie tego miłosierdzia jest szczytem naszej „niesprawiedliwości". Wynika z tego jasno, że tylko miłosierdzie Boże może w tym nadprzyrodzonym znaczeniu uczynić nas „sprawiedliwymi", ponieważ pierwszym żądaniem Boga jest, abyśmy zgodzili się je przyjąć.

12. Chcesz poznać Boga? Jeśli tak, to naucz się rozumieć słabości i niedoskonałości innych ludzi. Ale jak możesz je zrozumieć nie uświadamiając sobie własnych słabości? A jak możesz zrozumieć znaczenie własnych ograniczeń, jeśli nie otrzymałeś od Boga miłosierdzia, mocą którego poznajesz Jego i siebie? Nie wystarcza nam przebaczać bliźnim; musimy im przebaczać z pokorą i współczuciem. Jeśli przebaczymy im bez pokory, nasze przebaczenie będzie szyderstwem, zawiera bowiem w sobie przekonanie, że jesteśmy lepsi od nich. Jezus zstąpił do przepaści naszego poniżenia, aby nam przebaczyć wtedy, kiedy w pewnym znaczeniu stał się najbardziej z nas poniżonym. Nie przystoi nam więc przebaczać innym z wyniosłych tronów, jak gdybyśmy byli bogami spoglądającymi na nich z niebios. Powinniśmy przebaczyć im w ogniu ich własnego piekła, gdyż Chrystus przez nasze przebaczenie znów zstępuje, aby zagasić ten płomień pomsty. Nie może tego jednak uczynić, jeśli nie przebaczymy bliźnim Jego własnym współczuciem. Miłość Chrystusa nie może być bez uczucia i bez serca. Ona jest ludzka zarówno jak i boska, i nasza miłość będzie tylko jej karykaturą, jeżeli będzie chciała być tylko boską, nie godząc się na cechy ludzkie.

Jeśli pokochamy bliźnich Jego miłością, nie będziemy już znać dobra i zła — (co właśnie obiecał nam wąż) — ale tylko samo dobro. Przezwyciężymy w świecie zło miłością i współczuciem Boga,

a czyniąc to wypędzimy również zło z naszych serc. Zło, które jest w nas, jest nie tylko złem moralnym. Istnieje też psychologiczne zło, skrzywienie spowodowane egoizmem i grzechem. Dobre intencje moralne nie wystarczają, by naprawić to, co jest formalnie złe w naszych postępkach moralnych. Ale na to, by miłość mogła uleczyć rany grzechu w całej naszej duszy, musi ona sięgnąć do najgłębszego dna naszego społeczeństwa. Musi oczyścić je z zarazków niepokoju i fałszywego poczucia winy, zrodzonych z pychy i strachu, wyzwalając dobro hamowane przez podejrzliwość, uprzedzenia i miłość własną. W życiu miłości wszystko w naszej naturze musi znaleźć swoje właściwe miejsce, tak, żeby cały człowiek mógł wznieść się do Boga i żeby uświęciła się cała jego osobowość, a nie tylko intencje jego woli.

13. Bóg, który posiada nieskończone bogactwa, stał się człowiekiem, by zaznać nędzy i ubóstwa upadłego człowieka, nie dlatego, żeby potrzebował takiego doświadczenia, ale dlatego, że my potrzebowaliśmy Jego przykładu. Teraz, kiedyśmy już poznali Jego miłość, kochajmy się wzajemnie, tak jak On nas ukochał. Wtedy Jego miłość będzie pracować w naszych sercach i w Niego nas przeobrażać.

XII.

SKUPIENIE

Skupienie jest przesunięciem naszego duchowego ogniska i dostrojeniem całej duszy do tego, co znajduje się poza i ponad nami. Jest to „nawrócenie" albo raczej „zwrócenie" całej naszej istoty do rzeczy duchowych i do Boga. A ponieważ rzeczy duchowe są proste, skupienie jest zarazem uproszczeniem stanu naszego umysłu i naszej działalności duchowej. Ta prostota wewnętrzna przynosi nam pokój i rodzaj spojrzenia, o którym mówił Jezus: „Jeśliby oko Twoje było szczere, wszystko ciało Twoje światłe będzie" (Mat. 6, 22). Ponieważ ten tekst odnosi się w pierwszym rzędzie do czystości intencji, przypomina nam, że skupienie działa i w tym kierunku — oczyszcza nasze intencje. Zbiera niejako całą miłość naszej duszy, podnosi ją ponad rzeczy stworzone i doczesne i zwraca ją ku Bogu w Nim samym i w Jego woli.

2. Prawdziwe skupienie poznaje się po jego owocach, którymi są: pokój, wewnętrzne milczenie, uciszenie serca. Duch skupiony jest spokojny i oderwany od rzeczy ziemskich, przynajmniej w swojej głębi. Nic go nie zamąca, bo namiętności zostały na razie uciszone. Co najwyżej wolno im się poruszać tylko na powierzchni duszy. Skoro jednak te jego owoce rodzą się z pokory, miłości i większości innych, równie fundamentalnych cnót chrześcijańskich, to nie ulega wątpliwości, że prawdziwe skupienie może istnieć tylko wówczas gdy te cnoty połączą się, by nadać mu treść i rzeczywistość.

3. Koncentracja myśli nie jest jeszcze skupieniem. Mogą one zaistnieć razem, ale zwykle skupienie jest czymś o tyle wyższym niż zogniskowanie umysłu na jednym jasnym punkcie, że ono raczej roztapia myśl, upraszczając ją, ale przez to samo zarazem podnosząc ją ponad poziom skoncentrowanego napięcia i jednokierunkowego wysiłku.

4. Skupienie jest czymś więcej niż prostym wejściem w siebie i nie oznacza koniecznego odsunięcia i wykluczenia zewnętrznego świata. Niekiedy bywamy bardziej skupieni, spokojniejsi, prostsi i czystsi patrząc i widząc Boga *poprzez* rzeczy zewnętrzne, niż odwracając się od nich, aby nie dopuścić ich do naszej myśli. Skupienie nie wyrzeka się rzeczy dostępnych poznaniu zmysłowemu, tylko je porządkuje. Albo one przedstawiają dla niego jakąś wartość którą ono dostrzega, albo też są bez znaczenia, pozostając tym samym niewinne i neutralne. Bo skupienie wprowadza duszę w kontakt z Bogiem i Jego niewidzialna obecność jest światłem dającym pokój i oku, które przy nim patrzy, i wszystkim rzeczom, na które pada jego spojrzenie.

5. Na skupienie nie trzeba patrzeć jako na próżnię, ale właśnie jako na obecność. W pierwszym rzędzie jest to obecność naszego „ja" w nas samych. Jest to również obecność tej rzeczywistości, która w danej chwili naszego życia ma dla nas największą wartość i wagę. Skupienie stawia nas w obecności Boga, w obecności nas samych w Bogu, w obecności wszystkiego innego w Nim. Ale przede wszystkim przynosi nam Jego obecność, a to nadaje dopiero sens tym wszystkim innym „obecnościom", o których mówiliśmy poprzednio.

6. Najpierw nasze duchowe „ja" musi być obecne w nas.
Troski i rozpraszające zajęcia wywlekają nas z własnej osobowości. Dopóki się im bez reszty oddajemy, nasze umysły nie mogą

czuć się zupełnie „w domu". Wychodzą z własnej rzeczywistości w krainę iluzji, do której dążą. Opuszczają to, co istotnie posiadają i czym istotnie są, aby biec za stadem możliwości. Ale możliwości mają skrzydła i nasze umysły muszą uciekać od siebie, żeby móc je ścigać po niebiosach. Żyjąc możliwościami stajemy się wygnańcami z teraźniejszości danej nam na własność przez Boga; jesteśmy bezdomni i wysiedleni do przyszłości lub do przeszłości, które nie są nasze, bo znajdują się zawsze poza naszym zasięgiem. Teraźniejszość jest naszym właściwym miejscem i możemy brać z niej śmiało to, co nam ofiarowuje. Ale skupienie jest jedyną rzeczą, która to nam umożliwia. Zanim jednak to wytłumaczymy, wróćmy do poprzedniej myśli, że skupienie przywraca nam naszą obecność we własnej duszy.

Dopóki trwamy w tym życiu, jesteśmy i zarazem nas nie ma. Zmieniamy się bezustannie, a jednak osoba, która się zmienia, jest zawsze tą samą osobą. Nawet te przemiany są wyrazem osobowości, rozwijają ją i potwierdzają ją w tym, czym ona jest.

Człowiek jest wolną istotą, która ciągle się w sobie przetwarza. Te zmiany nie są nigdy obojętne. Zawsze stajemy się albo lepsi albo gorsi. Nasz rozwój postępuje według aktów wolnego wyboru i urabiamy się według wzoru naszych pragnień.

Jeśli nasze pragnienia sięgają po to, do czego byliśmy stworzeni, co mieliśmy zrobić i czym się stać, rozwiniemy się zgodnie z naszym prawdziwym przeznaczeniem.

Ale jeżeli te pragnienia podążą ku temu, co nie ma znaczenia dla naszego duchowego rozwoju, jeżeli zagubią się w snach, w namiętnościach albo ułudach, zdradzimy siebie samych i w końcu nasze życie będzie wskazywać, że kłamaliśmy sobie, innym ludziom i Bogu. Osądzimy się sami jako obcy i wygnani z samych z siebie i z Boga.

W piekle nie istnieje skupienie. Potępieni są wyzuci nie tylko z Boga i innych ludzi, ale również i z samych siebie.

7. Skupienie sprowadza mnie do samego siebie przez połączenie dwóch aspektów mej działalności w taki sposób, w jaki łączą się dwie soczewki w tej samej lunecie. Jedną z nich jest podstawowa treść mojej istoty duchowej: dusza wewnętrzna, głębie woli, intelekt duchowy. Drugą jest moja dusza zewnętrzna, rozum praktyczny, wola zaangażowania w działalność życiową [1].

---

[1] Nie chcę przez to powiedzieć, że w człowieku są dwie dusze z dwoma rodzajami władz. Jedna dusza człowieka ma jednak dwie różne metody działania, jedną do prac zewnętrznych, a drugą do wewnętrznej kontemplacji.

Gdy moje zewnętrzne i praktyczne „ja" jest poddane i posłuszne najgłębszym potrzebom mojej wewnętrznej istoty — potrzebom wytworzonym w niej przez naturę i łaskę — wówczas cała dusza jest w harmonii z sobą samą, z otaczającą ją rzeczywistością i z Bogiem. Jest zdolna zobaczyć wszystko takim, jakie ono jest w istocie i pozwala mi mieć świadomość Boga. To sprawia, że jestem też „obecny" w sobie — to znaczy, że zewnętrzne „ja" jest świadome swojej właściwej funkcji jako sługi ducha i łaski. Jest świadome pierwszeństwa łaski, świadome wewnętrznego „ja", świadome również swojej władzy działania w świecie zewnętrznym i pomagania tą pracą do wewnętrznego przeobrażenia ducha przez łaskę.

Ale jeśli to zewnętrzne „ja" nie zna nic prócz siebie, wtedy staje się nieobecne w mej prawdziwej osobowości. Nie zna własnego wewnętrznego ducha. Nie działa nigdy według norm i potrzeb mojej prawdziwej osobowości, która istnieje tam, gdzie duch mój poślubia milczącą obecność Ducha Chrystusowego i gdzie jego ciążenie ku tajemnicy Jego Bóstwa znajduje odzew w głębiach mej woli.

Będąc „nieobecny" we własnej duszy, uświadamiam sobie tylko połowę mego „ja", tę stronę mojej istoty, która zwraca się na zewnątrz ku rzeczom stworzonym. I wtedy łatwo mi się w nich zgubić. Wtedy nie odczuwam już tego skrytego, głębokiego ciążenia miłości, które z taką siłą pociąga mnie ku Bogu. Wola i Rozum tracą panowanie nad innymi władzami. Zmysły, wyobraźnia i uczucia rozpraszają się, aby ścigać swoje zdobyczne łupy po całej powierzchni ziemi. Skupienie zawraca je spowrotem do domu. Sprowadza moje zewnętrzne „ja" w granice wewnętrznego ducha i sprawia, że cała moja istota poddaje się sile przemożnego ciążenia miłości, pociągającej mnie w głębie tajemnicy Boga.

8. Skupienie uprzytomnia mi więc wszystko, cokolwiek ma dla mnie rzeczywistą wartość w każdej chwili życia. Dno mojej duszy powinno być zawsze skupione w Bogu. Nie musi to koniecznie uniemożliwiać mi angażowania się w praktyczne, zewnętrzne zajęcia. Prawda, że są pewne stany zjednoczenia z Bogiem, które przeszkadzają działalności zewnętrznej. Ale skupienie jako takie daje się połączyć z fizyczną i umysłową aktywnością i z każdym zwykłym rodzajem pracy.

Na to, by i w działaniu być skupionym, człowiek nie powinien w nim się zatracać. A na to, by nie przestać działać, nie powinien zatracać się w skupieniu. Tak więc skupiona aktywność, wypełniająca wolę Bożą w obowiązkach mego życia i stanu, oznacza równowagę pomiędzy czystością wewnętrzną a uwagą, zwróconą ku

rzeczom zewnętrznym. I jedno, i drugie jest potrzebne. Jest rzeczą gorszącą, gdy mnich pracuje niedbale, ponieważ chce pracować i modlić się jednocześnie, ale czyni to w taki sposób, że ani nie pracuje, ani nie modli się porządnie.

Nie potrafimy utrzymać tej równowagi między czystością wewnętrzną a uwagą zwróconą na zewnątrz, jeżeli w ten czy inny sposób szukamy siebie zamiast Boga. Gdy szukamy w pracy własnych korzyści, nasze serca nie potrafią pozostać czyste i skupione w atmosferze modlitwy. Szukając zaś siebie w modlitwie nie zdołamy przyłożyć dostatecznej uwagi do wykonywanej pracy.

Tajemnicą skupionego działania jest przede wszystkim oderwanie się od siebie i od rezultatów swojej pracy lub swojej modlitwy. Musimy oderwać się od rezultatów naszej pracy by wyzwolić się z niepokoju, który bez reszty pogrąża nas w działaniu. Musimy oderwać się również od pragnień trwania bezustannie w skupieniu w Bogu i odczuwania w sercu Jego obecności. To znaczy, powinniśmy zabierać się do pracy dla Boga z ufnością, że jeśli będziemy chcieć jedynie spełniać Jego wolę, On sam zatroszczy się o nasze wewnętrzne skupienie i uzupełni roztargnienia i braki, które mogą się wkraść do naszej pracy.

Jeśli rozpoczniemy naszą pracę w pokoju i skupieniu, z sercem zwróconym ku Bogu przez modlitwę i czystą intencję, unikniemy w jej przebiegu wiele wyniszczających trosk i niepotrzebnych utrapień. Rozproszone władze szybko się wyczerpują. Zmęczenie psychiczne wynika z daremnych i źle zastosowanych wysiłków. Wypływające z niego zniechęcenie osłabia siły duszy, tak że w rezultacie marnujemy jeszcze więcej wysiłków i kończymy na jeszcze większym znużeniu.

9. Myśl nie wynikająca ze skupienia dąży z samej swojej natury do rozpraszania umysłu i woli. Nieraz zdaje się szukać skupienia, ale nie może doznać pomocy od tego, czego nie umie znaleźć. A nie będąc zasilana skupieniem wewnętrznym, taka myśl musi szukać podpory gdzie indziej — w zwodnej sile podniecenia i wewnętrznego napięcia. To napięcie jest swoistą formą nieświadomego bałwochwalstwa, skupiającego się na iluzji pewnej uparcie powracającej idei, w której pokładamy całą naszą ufność. Narzucamy sobie gwałtem tę ideę, koncentrujemy na niej nasze myśli i hodujemy ją w naszym sercu. Może ona być sama w sobie nawet prawdziwa i słuszna, ale gwałtowność naszej woli nadaje jej wyolbrzymione znaczenie w życiu wewnętrznym. Staje się więc rodzajem bóstwa skupiając wokoło siebie uwielbienie, uwagę i ufność, należące się od nas jedynie samemu Bogu.

10. Wszelki niepokój jest zabijający dla skupienia, gdyż ono opiera się statecznie na wierze, a niepokój wgryza się w samo serce wiary. Niepokój zazwyczaj wynika ze zbytniego wysiłku i napięcia, a one z kolei wypływają z zanadto wyłącznego polegania na sobie, na swoich własnych sposobach, swoich własnych planach i własnym pojęciu o tym co możemy zrobić. Jeśli będziemy polegać jedynie na własnym wysiłku, by zachować skupienie przy pracy, stanie się ono wymuszone i sztuczne. Popadnie z pewnością w konflikt z tą pracą. Gdy Bóg wyznacza nam coś do roboty dla Swojej chwały, nie żąda od nas, żebyśmy pracowali jak Aniołowie, mając myśli zajęte wyłącznie Nim, a równocześnie skutecznie oddane wyznaczonej pracy. O wiele prościej jest uciec się do zdrowego rozsądku, zacząć pracować dla miłości Boga w oderwaniu od trosk i niepokoju, jakie może wywołać sama ta praca, i nie kłopotać się zbytnio swoim duchowym stanem w czasie jej trwania. Dosyć jest myśleć o jednym w danej chwili, a przesadne i ciągłe zastanawianie się nad sobą nie jest nigdy korzystne dla życia wewnętrznego.

Nie będzie nam jednak trudno pracować w skupieniu, jeśli nasze intencje będą ciągle oczyszczane przez wiarę w tego Boga, dla Którego podejmujemy naszą pracę. Wiara i ufność w Jego dla nas miłość zachowują łączność z Nim w naszych duszach, nawet choćbyśmy nie byli zawsze świadomi tego zespolenia. Musimy pamiętać, że nasze przeżywanie zjednoczenia z Bogiem, nasze odczucie Jego obecności jest zupełnie przypadkowe i drugorzędnej wagi. Są one jedynie dodatkowym skutkiem Jego rzeczywistej obecności w duszach, a w każdym razie nie są Jej niezawodną oznaką. Gdyż sam Bóg jest ponad wszystkie, nawet duchowe pojęcia, wyobrażenia i odczucia, jakich człowiek jest zdolny doświadczyć w tym życiu.

11. Skupienie stawia nas także w obecności Boga i w obecności nas samych w Nim. Pragnienie zachowania najgłębszych poruszeń duszy dla samego Boga, odwrócenie ich od własnej osoby i rzeczy stworzonych, a skoncentrowania ich całkowicie na spełnianiu Jego woli, stawia nas w szczególny sposób przed obliczem Boga. Prawda, że zawsze znajdujemy się w obecności Tego, który wszystko widzi i podtrzymuje byt wszystkich istot samym aktem Swojej wiedzy o nich. Ale dzieje się to w sposób pełniejszy, kiedy jesteśmy świadomi Jego bliskości, niż kiedy nie zdajemy sobie z niej sprawy. Bo wtedy ta świadomość jest świadoma i zobopólna: jest wzajemnym obcowaniem z sobą dwóch osób. I dopiero stojąc tak w obecności Boga widzimy siebie takimi, jacy rzeczywiście

jesteśmy. Gdyż w obecności Boga i widząc Go w Jego świetle przenikającym do nas w mroku wiary odkrywamy również, że jesteśmy bardzo różni od naszych wyobrażeń o sobie, utworzonych przy świetle własnej ambicji i zadowolenia z siebie.

W tym punkcie skupienie zabarwia się skruchą i tym, co Ojcowie nazywali „świętą bojaźnią". Ta bojaźń jest poznaniem siebie samych w obliczu świętości Boga. To jest poznanie siebie samych w Jego miłości. On dostrzega, jak daleko jesteśmy od tego, czym chciałaby nas mieć Jego miłość. Wie, czym On jest, a czym my jesteśmy!

Ale bojaźń, która jest święta, nie może lękać się miłości. Lęka się jedynie sprzeczności pomiędzy sobą a miłością i wzlatuje, by ukryć się w tej przepaści światła, którą jest miłość i doskonałość Boga.

Ta bojaźń jest niekiedy koniecznie potrzebna, żeby nasze skupienie nie zostało skażone fałszywą słodyczą i uniknęło tej zarozumiałej pewności siebie, która uważa łaskę Bożą za coś, co jej się należy, przestaje obawiać się własnych iluzji i znajduje upodobanie w myśli o własnej cnocie i wysokim poziomie swojej modlitwy. Takie upodobanie zapada niepostrzeżenie, jak nieprzenikniona kurtyna, pomiędzy nami a Bogiem, który wówczas odchodzi od nas, pozostawiając nas w więzach straszliwej iluzji.

Im bardziej intensywne, wysilone i długotrwałe jest nasze skupienie, tym większe staje się niebezpieczeństwo popadnięcia w taką iluzję. Przy pewnym ćwiczeniu dość łatwo jest po jakimś czasie osiągnąć stan skupienia, bez nawiązywania jednak jakiegokolwiek rzeczywistego kontaktu z Bogiem. Takie skupienie jest tylko rodzajem kuglarskiej sztuczki psychologicznej. Jest aktem introwersji, którego można się z pewnym wysiłkiem nauczyć. Otwiera on nam drzwi do ciemnej, cichej, wygodnej komory wewnętrznej, gdzie nic się nigdy nie dzieje i gdzie nic nas już nie niepokoi, ponieważ znaleźliśmy sposób przekręcenia kontaktu, który przecina u źródła naszą aktywność intelektualną. Nie jest to modlitwa i chociaż taki rodzaj skupienia może być na krótką chwilę odświeżający, a nawet dobroczynny, jeśli się jednak do niego przywiążemy i zanadto go przedłużamy, może nam wyrządzić poważne szkody.

Skupienie pozbawione wiary zamyka ducha w więzieniu bez światła i powietrza. Asceza wewnętrzna nie powinna doprowadzać do takiego zamknięcia. Robiąc to, udaremniłaby tylko zamiary łaski Bożej. Wiara wywołuje w nas skupienie nie przez zakreślenie ram działalności naszej duszy, ale właśnie przez zniesienie granic naszych przyrodzonych władz: rozumu i woli, które uwalnia umysł od wątpliwości, a wolę od wahań, tak że duch wy-

swobodzony przez Boga może zanurzyć się w głębiach Jego niewidzialnej wolności.

12. Skupienie jest prawie tym samym co samotność wewnętrzna. W nim odkrywamy doczesną samotność naszego serca i nieskończoną samotność Boga przebywającego w nas. Dopóki te dalekie horyzonty nie otworzą się w samym centrum naszego istnienia, nie możemy widzieć świata w rzeczywistej perspektywie. Nasze sądy mijają się z prawdą rzeczy. Ale człowiek duchowy — mówi św. Paweł — ma sąd o wszystkich rzeczach. I może go mieć, ponieważ jest od nich oderwany przez swoje wyrzeczenie, swoje ubóstwo, swoją pokorę i swoją nicość. Widzi więc je tylko w Bogu. A widzieć je w ten sposób, to sądzić je tak, jak sam Bóg je sądzi.

Skupienie wprowadza nas więc w samotność wewnętrzną, która jest czymś więcej niż pragnienie czy nawet fakt odejścia od ludzi. Wchodzimy w tę samotność nie wtedy, kiedy spostrzegamy się jak bardzo jesteśmy sami, ale wtedy, gdy pojmujemy choć cośkolwiek z samotności Boga. Ona odłącza nas od wszystkiego, co nas otacza, a jednocześnie czyni nas bardziej braćmi wszystkich stworzeń i rzeczy.

Nie możemy żyć dla innych, dopóki nie wejdziemy w taką samotność. Jeśli próbujemy żyć dla nich, nie żyjąc pierwej dla Boga, grozi nam stoczenie się razem z nimi w przepaść.

13. Jak wielu ludzi żyje w samotności, a nie kocha jej, ponieważ ona nie daje im skupienia! Jest to wówczas tylko osamotnienie. Nie robi ono nic, aby ich sprowadzić do siebie. Są sami ponieważ w tym osamotnieniu są oddzieleni od Boga, od innych ludzi i nawet od samych siebie. Są jak dusze, które wywędrowały z piekła i przez pomyłkę zaszły do nieba tylko po to, aby się przekonać, że niebo jest dla nich gorszym piekłem niż samo piekło. Podobnie jest z duszami wprowadzonymi przemocą do nieba samotności; nie mogą kosztować jego szczęścia, ponieważ nie znają skupienia.

Człowiek, który się boi samotności, będzie zawsze sam, chociażby ciągle otaczał się ludźmi. Ale człowiek, który uczy się w samotności i skupieniu godzić się z swoim odosobnieniem i przekładać jego rzeczywistość nad ułudy przyrodzonego obcowania z ludźmi, dochodzi do niewidzialnego obcowania z Bogiem. Taki człowiek jest wszędzie sam na sam z Bogiem. I tylko on używa prawdziwie na towarzystwie innych ludzi, gdyż kocha ich w Bogu, w Którym ich obecność przestaje być uciążliwa i z powodu Którego miłość do nich nie może zaznać przesytu.

14. Fałszywe skupienie pojawia się wówczas, kiedy własnym wysiłkiem próbujemy odsunąć od siebie cały świat materialny i odgraniczamy się przemocą od ludzi i przyrody w nadziei, że w ten sposób w duszy naszej nie zostanie nic prócz Boga. Dążąc do tego zwykle tylko rozdzielamy przeciwko sobie naszą istotę; nazywamy jedną jej połowę — (tę, która się nam podoba) — Bogiem, a drugą naszą „naturą" albo naszym „ja". Jakim szaleństwem, jakim marnowaniem wysiłku jest taka próba zamieszkania w jednej połowie naszej istoty, którą nazywamy „Bogiem", a wyrzucenia całej drugiej za drzwi! Nasza istota opiera się takiemu podziałowi, wdając się w to, co uważamy za walkę między światłem a ciemnością. Ale ta walka jest tylko bitwą toczącą się pomiędzy dwiema iluzjami. Takie bitwy rozgrywają się aż nazbyt często w klasztorach, gdzie Bóg nie powołuje przecież ludzi do pójścia za iluzjami, ale właśnie do ich poniechania i odkrycia tego, co jest rzeczywiste.

Fałszywe skupienie jest nieuniknione przy braku pokory. Pokora uczy nas godzić się z tym, czym istotnie jesteśmy i powstrzymuje pychę od przymuszania nas do stania się tym, czym nie możemy być. W życiu wewnętrznym lepiej jest zadowalać się miarą skromną i nie mającą zbyt wielkich pretensji, bo tam dobrowolne ubóstwo staje się zawsze duchowym wzbogaceniem. Zadowalać się niskim stopniem modlitwy to wzbogacać naszą modlitwę. Taka skromność jest lepsza od pychy, która przymusza nas do zdobywania intelektualnej czystości Aniołów, zanim jeszcze nauczyliśmy się dojrzałego człowieczeństwa.

XIII.

„WSPOMNIAŁEM NA BOGA"

To „wspominanie" Boga, o którym śpiewaliśmy w Psalmach, jest po prostu odkryciem, z uczuciem głębokiej skruchy, że Bóg pamięta o nas, gdyż w pewnym znaczeniu nie można wspominać Boga — można go tylko odkrywać [1].

---

[1] „Nie można wspominać Boga — można go tylko odkrywać". Wzięte dosłownie i bez zastrzeżeń, twierdzenie to byłoby błędne. Możemy mieć jakieś rozumowe, a nie fałszywe pojęcie Boga. To pojęcie może być złożone w magazynie pamięci i przywołane z powrotem do świadomej myśli. Ale powyższy aforyzm jest uzasadniony faktem, że istnieje także inna znajomość Boga która wybiega poza pojęcia rozumowe i przechodzi przez nie, aby Go dosięgnąć w tajemniczej prawdzie Jego obecności przeżytej niejako „doświadczeniem". Te doznania Boga

Wiemy o Bogu, bo on wie o nas. Poznajemy Go odkrywając, że On nas zna. Nasza wiedza o Nim jest skutkiem Jego wiedzy o nas. Doznanie faktu, że On pamięta o nas, pozostaje zawsze olśnieniem. „Cóż jest człowiek, iż nań pamiętasz? Albo syn człowieczy iż go nawiedzasz?" (Ps. 8, 5).

„W dzień utrapienia mego szukałem Boga, ręce moje w nocy ku Niemu wyciągałem i nie jest zawiedziony. Nie chciała się dać pocieszyć dusza moja; wspomniałem na Boga i uradowałem się; i rozmyślałem, a ustał duch mój... I rzekłem: „Teraz począłem: Ta jest odmiana prawicy Najwyższego" (Ps. 76: 3, 4, 11).

Nie moglibyśmy szukać Boga, jeśliby On nas nie szukał. Możemy zacząć Go szukać w strapieniu, odczuwając jedynie Jego nieobecność. Ale sam fakt, że Go szukamy, dowodzi, żeśmy już Go znaleźli. Gdyż jeśli wytrwamy w modlitwie, „wspominamy Go" — to znaczy, raz jeszcze uświadamiamy sobie, Kim On jest. I widzimy, że On nas odnalazł. O ile ta świadomość jest dziełem łaski, będzie zawsze świeża i nowa. To jest więcej niż odnawianie dawnego doznania. To jest nowe doświadczenie, które urabia nas na nowych ludzi.

Ta nowość jest „rozkoszą" i „ćwiczeniem", które są żywym dowodem kontaktu z Duchem Pańskim. On sprawia, że duch nasz „omdlewa" w tym przejściu od śmierci do życia. I tak otwierają się nasze oczy. Widzimy wszystko w nowym świetle. I uświadamiamy sobie, że to jest nowy początek, odmiana, którą mogła wywołać tylko interwencja Ducha Bożego w nasze życie — „odmiana prawicy Najwyższego".

2. Panie mój, usłyszałeś głos mego serca, ponieważ to Ty sam w nim przemawiałeś.

Przebacz mi, żem próbował przywołać Twoją Obecność moim milczeniem: to Ty sam musisz stworzyć mnie w pośrodku Twojego milczenia. Tylko taka odnowa może uratować mnie od bałwochwalstwa.

Nie znajduje się Ciebie w świątyni samym wypędzeniem z niej bankierów i przekupniów.

Nie znajduje się Ciebie na górze za każdym pojawieniem się chmury. Ziemia pożarła tych, którzy ofiarowali Ci ofiarę kadzenia, nie będąc wyznaczeni, wybrani ani powołani przez Ciebie!

---

ryją się również głęboko w naszej pamięci, ale gdy je wspominamy, rzeczywistość ich nie należy już do teraźniejszości — tylko do przeszłości. Rzeczywistość obecności Boga jest czymś, co można przeżywać tylko w czasie teraźniejszym, a nie w przeszłości ani przyszłości. Nie można tego doznania przywołać wysiłkiem pamięci ani wzbudzić pracą wyobraźni. Jest to zawsze „odkrycie" i za każdym razem przeżywa się je na nowo.

3. Jeśli zbyt łatwo Go znajduję, to może nie On jest moim Bogiem.

Jeżeli nie mogę mieć nadziei znalezienia Go, czy jest moim Bogiem?

Jeśli znajduję Go, ile razy zapragnę — czy Go naprawdę znalazłem?

Ale jeśli On znajdzie mnie, kiedy się Jemu spodoba, i powie mi, Kim jest i kim ja jestem, i jeśli wówczas pojmę, że Ten, Którego nie mogłem odszukać, sam odszukał mnie — wtedy wiem, że to „Pan mój i Bóg mój"; dotknął mnie bowiem palcem, który mnie wywiódł z nicości.

4. Nurt daremnego wysiłku wewnętrznego zawsze otacza i ochrania jakąś iluzję.

Nie mogę znaleźć Boga dopóki nie zaniecham tych bezowocnych wysiłków, a nie wyrzeknę się ich, póki nie wyrzeknę się tej iluzji, której one bronią. Na to jednak by wyrzec się jakiejś iluzji, muszę rozpoznać, że ona istotnie jest ułudą.

Milczenie wewnętrzne jest więc nie tyle negacją, wykluczeniem hałasu i ruchu, co pozytywnym wypoczywaniem umysłu w prawdzie.

Umysł ludzki, jakkolwiek podległy wypaczeniom, jest o wiele za bystry i za rzetelny, żeby móc na dłuższy czas zadowolnić się błędem. Może przylgnąć do kłamstwa i trzymać się go uparcie uważając je za prawdę — ale nie spocznie prawdziwie w fałszu. Umysł kochający się w błędzie wyczerpuje się niepokojem, żeby ten błąd nie został odkryty. Ale człowiek rozmiłowany w prawdzie może już znaleźć pokój w przyznaniu się do swoich pomyłek, bo to już będzie początkiem prawdy.

Pierwszym krokiem do znalezienia Boga, Który jest prawdą, jest odkrycie prawdy w sobie. Jeśli byłem w błędzie, tym pierwszym krokiem będzie odkrycie tego błędu. Mylne i iluzoryczne „przeżycie" tego, co wydawało się działaniem Boga w naszej duszy, może wywołać na chwilę rodzaj wewnętrznego uciszenia; ale będzie to spokój duszy spoczywającej w iluzji. Toteż ta cisza zostanie rychło zmącona głębokim nurtem zgiełku i niepokoju. Napięcie duszy ścierającej się wytrwale w milczeniu, a nie mającej w sobie prawdy, która mogłaby ją uciszyć wyższym stopniem milczenia, jest hałaśliwsze niż wrzawa wielkich miast i niespokojniejsze niż pochody wojsk.

5. Bóg filozofów istnieje w naszych umysłach, czerpie życie z faktu, że one Go poznają, żyje tak długo, jak długo trwają ich pojęcia o Nim, i umiera, kiedy zaprzeczą Jego istnieniu. Ale Bóg praw-

dziwy — (Którego i filozofowie nie mogą znaleźć w swoich abstrakcjach, pod warunkiem, że będą pamiętać, iż ich powołaniem jest wyjść poza nie) — daje życie poznającym Go umysłom. Bóg żywy samym dotknięciem Swego miłosierdzia budzi w głębiach duszy, „znanej" temu miłosierdziu, świadomość Swojej obecności, tak że ona nie tylko Go poznaje, ale Go jednocześnie kocha, zdając sobie sprawę, że w Nim żyje. Dlatego Jezus mówi: „...Bóg Abrahama i Bóg Izaaka i Bóg Jakuba. Bóg nie jest Bogiem umarłych, ale żywych" (Mat. 22, 32) Pan tak prawdziwie jest „Bogiem żywym", że wszyscy, których jest Bogiem, dla tego samego będą mieli życie wieczne. Takim argumentem przekonywał Jezus Saduceuszów nie wierzących w zmartwychwstanie ciała. Jeśli Bóg był „Bogiem Abrahama", to Abraham musi zmartwychwstać, bo nikt mający za Pana żywego Boga nie pozostanie martwy na wieki. On jest naszym Bogiem jedynie wtedy, kiedy całkowicie do Niego należymy. A należeć całkowicie do Życia — to przejść już do życia z śmierci.

„Bo jak przez człowieka śmierć, tak też przez człowieka i zmartwychwstanie. I jako w Adamie wszyscy umieramy, tak też w Chrystusie wszyscy ożywieni będą... I umarli powstaną nieskażeni, a my przemienieni będziemy. A gdy to, co śmiertelne, przyoblecze się w nieśmiertelne, tedy wypełni się słowo, które jest napisane: »Pochłonęło śmierć zwycięstwo«" (I Kor. 15; 21, 22, 52, 54).

Nie możemy znaleźć Tego, Który jest Wszechmocny, jeśli nie zostaniemy wyrwani z naszej słabości. Ale musimy wpierw poznać naszą nicość, zanim będziemy mogli wydostać się poza jej granice — a to jest niemożliwe, jak długo wierzymy w iluzję, własnej potęgi.

6. Klasztor jest domem Boga i wszyscy, którzy w nim żyją, są Mu bliscy. A jednak można żyć blisko Niego i w Jego własnym domu, a nigdy Go nie znaleźć. Dlaczego? Bo ciągle jeszcze szukamy siebie raczej niż Boga i żyjemy dla siebie, a nie dla Niego. I wtedy klasztor staje się raczej naszym niż Jego domem i On ukrywa się przed nami. Zasłaniając sobą Jego światło, wpatrujemy się zatroskani w nasz własny cień. „Prawdziwie — mówimy — nie ma w tym nic z Boga, bo to jest tylko cień". To prawda! Ale jednak to Jego światło rzuca ten cień i dlatego on jest także pośrednim świadectwem obecności Bożej. On jest tam po to, by nam przypominać, że możemy zawsze zwrócić się ku Bogu, gdy tylko przestaniemy kochać ciemności więcej niż światło.

A jednak nie zwracamy się do Boga, bo zapominamy, że On musi przyjść do nas jako Zbawiciel, bez Którego jesteśmy bezsilni. Szukamy Go, jak gdyby nie mógł się obejść bez naszych ofiar,

jak gdyby Mu było potrzeba naszego przywiązania i pochlebstw naszych głosów pochwalnych.

Nie możemy Go znaleźć, dopóki nie zdamy sobie sprawy, że my Go potrzebujemy. Zapominamy o tej potrzebie znajdując pełne zarozumiałości zadowolenie w naszych dobrych uczynkach. Ubodzy i bezsilni znajdują Go najpierwsi, bo wszak przyszedł zbawiać i szukać „to, co było zginęło".

7. Pan jest moją opoką i moją twierdzą, i On mieszka pośrodku Swego ludu.

Pójdźmy, wejdźmy do domu Wszechmocnego i stojąc przed Nim wychwalajmy Go.

Zaśnijmy jak orły w gniazdach skalnych, spocznijmy w ręku naszego Pana i Boga!

Ukryjmy się w łonie wielkiej góry Jego potęgi — Tego, Który mieszka w ukryciu pośród zapomnianego ludu.

Nawet Jego gromy są osłoną ubogich!

(dok. nast.)

Thomas Merton

Tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

ZACZAROWANE KOŁO

Perspektywa międzyplanetarna, która trzy lata temu narzuciła tak nagle i tak naocznie nowy wymiar wszystkim sprawom Ziemi, nie przestaje przykuwać i fascynować zachodniej publicystyki. Nie tylko czasopisma specjalistyczne czy popularno-naukowe, ale też wszystkie poważniejsze miesięczniki i kwartalniki humanistyczne przynoszą w każdym niemal numerze próby remanentu po kataklizmie z dnia 4 października 1957 r. Właśnic chyba — „remanentu". Bo kataklizm okazał się o wiele bardziej uniwersalny, niż zdawać się mogło w owych dniach, pełnych doraźnych, praktycznych spekulacji. Z roku na rok widać to coraz wyraźniej: cały bezsporny na pozór system mniemań i rachub Zachodu drgnął i porozsuwał się jak domek z klocków. Jeszcze stoi, oczywiście. Ale coraz to nowe, rozchwiane ścianki ustępują pod dotknięciem, coraz to — w jakiejś stronie najmniej spodziewanej — obsuwa się cegiełka poręcznego pewnika. Nic dziwnego, że spłoszona myśl ludzka, nawykła od stuleci do niezawodnych zrębów swych syntez i przewidywań, osłuchuje wciąż bacznie i nerwowo znajomy dom od jego zawsze mrocznych podziemi aż po szczyt, dumnie wymierzony w niebo. — W niebo? — W „przestrzeń międzyplanetarną"?

Publicystyka katolicka nie pozostała poza zaczarowanym kołem orbity Sputnika. Nie ogranicza się też ona do religijnych i moralnych interpretacji perspektyw międzyplanetarnych. Jedną z ciekawych prób ich wielostronnego naświetlenia jest sympozjum, jakie przyniósł niedawno najstarszy wiekiem, a ostatnio najnowocześniejszy ambicjami katolicki kwartalnik Anglii — „The Dublin Review". Obok wypowiedzi dotyczących aspektów teologicznych, ekonomicznych i technicznych sputnikowej sytuacji znajdujemy tam również esej pod tytułem „Prometeusz znów wyzwolony" pióra Davida E. Walkera. Esej ten wart jest przekazania polskiemu czytelnikowi z dwu co najmniej powodów. Po pierwsze omawia między innymi rzadko u nas poruszane implikacje psychologiczne Sputnika i ery — jak sądzi autor — „politycznej supremacji

nauki". Po drugie zaś, przez sam swój styl i klimat, najlepiej owe implikacje ilustruje.

Oto tekst D. Walkera:

„W Indiach Sputnik wdarł się szturmem do astrologii; ludzie urodzeni pod jego znakiem dowiedzieli się, że ich przeznaczeniem jest szczęście. Sprawozdanie na ten temat włączono do aktów Światowej Organizacji Zdrowia w Genewie. Zostało ono następnie wykorzystane jako jeden z materiałów naukowej dyskusji na temat wpływu odkryć naukowych wieku atomowego na zdrowie psychiczne człowieka.

Dość pochopna decyzja pasowania Sputnika na gwiazdę astrologicznego nieba stawała się zapewne nieco kłopotliwa w miarę pojawiania się następnych satelitów. Wśród wiejskich astrologów Indii nie obeszło się chyba bez plucia sobie w brodę. Niemniej spontaniczna reakcja poza bardziej cynicznymi ośrodkami miast była właśnie taka, jak była. Jest ciekawe, w jakiej formie sputnikowa nowina dotarła do zapadłych, prymitywnych wsi Azji i Środkowego Wschodu, gdzie nikt nie wie, co to jest druk: czy i jak zdołano tam ogarnąć jej implikacje, czy i jak się ją interpretuje? Dość prawdopodobne wydaje się w każdym razie, że owo „szczęście", które w Indiach przyświecać miało urodzonym pod znakiem Sputnika, nie było niczym innym, jak instynktowną reakcją obronną. Trzeba było stworzyć przeciwwagę lęku. Stworzono ją tymi środkami, które stawiała do dyspozycji kultura indyjskiej wsi. Różne są kultury i różne są przeciwwagi. Ale lęk jest ten sam. W krajach przodujących i w zacofanych wioskach Wschodu.

Specjalny zespół badawczy Światowej Organizacji Zdrowia w Genewie stwierdził po wnikliwych studiach, że Sputnik zaostrzył gwałtownie to, co wyzwoliły już w ludzkiej psychice odkrycia atomowe: irracjonalne lęki i irracjonalne nadzieje. Lęki, jak wiemy, przewyższają nadzieje wielokrotnie. Rozum natomiast jest niemal bezradny. Postępy nauki wyrwały mu w praktyce kontrolę reakcji ludzkich; w milionach umysłów zazębiły się one tak nierozerwalnie z pojęciem wojny, choroby, zagłady i trwogi, że produktem głównym jest bez wątpienia lęk i może jeszcze, tu i ówdzie, niepokój moralny i poczucie winy.

Triumf nauki (jakże niedawno moglibyśmy powiedzieć triumf światła, triumf nad zmorami przesądnej ignorancji) odcisnął się więc w psychice ludzkiej mrocznym piętnem trwogi. Jest ona głębsza niż sądzimy. Zażenowani uczeni genewscy stanęli oto wobec faktu nieskończenie kłopotliwego: nie ma dziś najmniejszej wątpliwości, że nauka rodzi swoją własną mitologię. Godny pożałowania, wzgardzony stwór, który wiedza ludzka dławiła zapamiętale przez wieki całe, wynurza się w nowej formie z jej własnych laboratoriów. „Na zebraniu o charakterze ściśle naukowym, musieliśmy rozważyć na nowo, z całą powagą, legendy o Pro-

meteuszu, o puszce Pandory, o Fauście... Nie są to zwykłe legendy i nic dziwnego, że odnaleźć je można w tej czy innej formie we wszystkich kulturach świata; wszak dzieje, o których mówią, rozgrywają się wciąż od nowa, za każdym razem, gdy umysł ludzki traci panowanie nad biegiem spraw dookoła". Nie są to refleksje powieściowego bohatera. Napisał je jeden z uczestników dyskusji w Genewie, Ritchie Calder.

Niektórzy uczeni posuwają się jeszcze dalej: żywią konkretne obawy o swe własne bezpieczeństwo. W czasopiśmie poświęconym fizyce atomowej („Bulletin", grudzień 1957) Brock Chisholm nieomal błagał o przebaczenie: „wierzę najpoważniej w świecie — pisał — że ludzkość może pewnego dnia zbuntować się przeciw naukowcom i uczynić ich przedmiotem żywiołowego samosądu". Uczestnicy obrad genewskich zachowali nieco więcej zimnej krwi. I oni jednak podkreślali z całym naciskiem, że choć w tej chwili nie zagraża jeszcze nikomu bezpośrednie niebezpieczeństwo, sprawa wpływu odkryć naukowych na zdrowie psychiczne człowieka i na jego ewentualne reakcje agresywne winna być traktowana jako problem niezmiernie ważny i palący.

Oto więc tło sytuacji: satelity na orbicie ziemi i obłęd w powietrzu. Jeśli wierzyć ekspertom, gwałt zadany atmosferze grozi już dziś poważnym zachwianiem ludzkiej równowagi umysłowej. Owo zachwianie, ów niedowład psychiki, niezdolnej przestawić się sprawnie na perspektywy wieku atomowego, to zjawisko, którego skala nie ogranicza się naturalnie do azjatyckich wiosek. Występuje ono wszędzie, nieraz w całym zawiłym kompleksie irracjonalnych uczuć i odruchów i nieraz równolegle do żywiołowych nawrotów ku wartościom pozamaterialnym. W dniu kiedy pierwszy satelita wszedł na orbitę ziemi, miliony ludzi nie wiedziały właściwie, co o tym myśleć. Ale miliony te już wtedy nękało przeczucie, niejasne a dojmujące, że myśleć będzie trzeba. I to dużo.

Kiedy w dniach 4 października i 3 listopada 1957 pierwsze dwa Sputniki rozpoczęły swój lot, reakcja USA była natychmiastowa, powszechna i jednoznaczna. Rosja w ich odczuciu popełniła niebywały afront. Richard Rovere oddał prawdopodobnie trafnie nastroje większości Amerykanów, kiedy przemawiając przez radio do mieszkańców Wielkiej Brytanii powiedział, że triumfy sowieckie „są policzkiem dla całej naszej cywilizacji". Rzecz była tym razem bez porównania poważniejsza niż normalna wymiana impertynencji międzynarodowych. Naród przeżywał swój drugi Pearl Harbour.

Jest ciekawe, że reakcje psychologiczne przebiegały także według wzorów „militarnych". Póki istniało niebezpieczeństwo defetyzmu czy histerii, dowódcy czuli się w obowiązku „działać na ludzi uspokajająco". Doradca gospodarczy Eisenhowera nazwał Sputnika „głupią zabawką". Sam prezydent wyraził zdziwienie, że reakcje psychologiczne są tak sil-

ne, i zapewnił naród, że jego własne niepokoje nie zwiększyły się ani o włos.

Wszystkie te krzepiące deklaracje nie były zresztą, jak się wydaje, ani potrzebne, ani celowe. Amerykanie byli niewątpliwie wstrząśnięci i niewątpliwie oburzeni. Oburzeni jednak na samych siebie nie mniej niż na kogo bądź innego. Wbrew temu, co sugerowały niektóre sprawozdania, nie wierzę osobiście w panikę w Stanach. Był rzeczywiście istny szał samokrytyki, ale to nie to samo. Było także gorączkowe poruszenie, które objęło wszystkie nieomal dziedziny życia. Nie zaszło jednak nic, co można by nazwać zjawiskiem zdecydowanie niezdrowym.

Pierwsze odruchy, gdy osłupienie minęło, były — jak by powiedzieli Amerykanie — „refleksami typowymi". Najpierw — bardzo po ludzku — każdy oskarżał wszystkich innych i wszyscy oskarżali rząd. Potem utarło się mniemanie, że armia mogła była doskonale „wyekspediować w niebo pakiet żelastwa" już na rok może przed Rosjanami, gdyby pewni idioci nie stawiali na marynarkę. Potem zaczął się napór na tamy dolarowe: pion rakiet i pion satelitów wzmocniono potężnymi zastrzykami kredytów. Amerykanie doszli zgodnie do wniosku, że jeśli naprawdę trzeba pieniędzy, to pieniądze muszą się znaleźć. Otrąbiono wjazd USA w erę niebotycznych kredytów na badania naukowe, ukuwając przy tej okazji nowy twór słowny, z gatunku tych, których nikt poza Amerykanami nie byłby zdolny wymyślić ani zrozumieć: „*Megabuck Era*" weszła w życie i do żargonu politycznego (*buck* — dolar w żargonie amerykańskim — przyp. tłum. *mg*). Chruszczow mówił o „wspólnocie Sputników". Niechże ją ma. Nawet gdyby miało to kosztować milion na minutę, duma amerykańska wymagała podjęcia wyzwania.

Na pierwszy sukces czekali Amerykanie 119 dni. Kiedy „Wuj Samnik" wystartował wreszcie, 31 stycznia 1958, ludzie tańczyli na ulicach miast. Wyciągano z łóżek zaspane dzieci, aby im zakomunikować wspaniałą wieść. Uraz sputnikowy zelżał: naród obchodził zmartwychwstanie poczucia własnej godności...

Nie wszystko jednak w owej sytuacji jest tylko kwestią dorywczych przesunięć w ekonomii, w słownictwie czy w wyobraźni. Nowy świat cudów, jaki otwiera nauka, nie tylko niesie wizję „nowych wspaniałych światów" innych planet, ale ma też bezpośrednie, konkretne implikacje dla naszej własnej. Otwiera mianowicie nową drogę do władzy i potęgi politycznej. Znana jest teza o tym, że „nieodzowną koniecznością władzy jest, aby ci, którzy ją dzierżą, byli czytelnym i jednoznacznym uosobieniem potęgi i mądrości". Nie ma dziś chyba na świecie publicysty, który nie rozwodziłby się długo i szeroko nad sukcesem propagandowym, jaki odniosła Rosja w krajach neutralnych i zacofanych dzięki swemu zwycięstwu w wyścigu naukowym. Lecz — co dalej?

Lloyd W. Berkner, w kwartalniku „Foreign Affairs", wysuwa tezę, że potęga militarna staje się dziś absolutna a zarazem stosunkowo łatwa do osiągnięcia. Wschód może w każdej chwili obrócić Zachód w proch i pył. Ale Zachód może obrócić w proch i pył Wschód. Ten sposób rozstrzygania problemów światowych traci więc na użyteczności praktycznej. Jednocześnie narody zacofane odkrywają właśnie potęgę i uroki nauki. Ich gwałtownego głodu wiedzy nie zaspokoją same pieniądze, tym bardziej że już dawno stały się one — w ich odczuciu — podejrzane i nieomal brudne. Ani siła militarna ani bogactwo nie mają więc dziś swej dawnej sprawności politycznej i nie mają swej dawnej atrakcyjności jako atrybuty potęgi. Na ich miejscu wytworzyła się próżnia. Jakiż instrument ją wypełni? Czy nie stanie się nim właśnie przewaga naukowa? Czy nie ona decydować będzie ostatecznie o dominantach ideologicznych i politycznych? Spójrzmy na pierwszą z brzegu możliwość z tych, jakie sugerują dziś realne fakty: jest fantastyczne, ale nie jest wykluczone, że władzę nad naszym globem, i to już w niedługim czasie, obejmie ten naród, który pierwszy zawładnie pogodą...

Bez względu na to, czy nasze zdrowie psychiczne jest już nadwerężone, czy nie, musimy oswoić się z możliwościami tego rodzaju i wyciągnąć z nich konkretne wnioski...

Sygnały satelitów, cokolwiek zawierałby ich szyfr, niosą i powtarzają wciąż jedną wieść: mimo wszelkich pozorów nadchodzi zmierzch wojen i pieniędzy. Wchodzimy wszyscy, Zachód i Wschód, w erę myśli i wyobraźni. Dla tych, którzy nie zdołają rozszyfrować w porę najszerszych implikacji sygnałów z orbity ziemi, Sputnik może okazać się bardzo nieszczęśliwą gwiazdą".

Tłum. *mg*
„The Dublin Review", Spring, 1959

KATOLICYZM Z ZEWNĄTRZ

Pewien publicysta, pisząc niedawno o tym, że katolicyzm amerykański wchodzi w fazę dojrzałości, przyrównał ową fazę do chwili, kiedy „zajęty dotąd wyłącznie sobą podlotek zaczyna rozglądać się wokoło i dostrzegać, w jaki sposób widzą go i oceniają inni ludzie". Określenie to oddaje chyba dość trafnie ewolucję postaw katolickich, i to nie tylko w Ameryce: „rachunek sumienia katolicyzmu" przebiega dziś w jego wszystkich myślących środowiskach i wszędzie dochodzi do głosu pilna potrzeba wnikliwszej i bezstronniejszej niż dotychczas wiedzy o tym, „w jaki sposób widzą Kościół inni ludzie i jak Go oceniają". Jest to

konieczne nie tylko dla apostolatu środowisk zdechrystianizowanych, ale dla wszelkich uczciwych prób znalezienia nowych form obecności chrześcijaństwa w kulturze pluralistycznej oraz dla nawiązania istotniejszych kontaktów z kościołami oddzielonymi i z wielkimi religiami Wschodu.

Jednym z dość powszechnych objawów owego „dorastania" jest rosnące na całym świecie zainteresowanie książkami o „katolicyzmie z zewnątrz". Są to książki bądź pisane przez katolików, którzy próbują z całą lojalnością spojrzeć na swój Kościół oczyma niewierzącego protestanta czy Azjaty, bądź też bardzo nieraz szczere wypowiedzi samych przeciwników. Te ostatnie omawiane są z dużą uwagą przez prasę katolicką, a czasem nawet ukazują się w katolickich wydawnictwach.

Duże zainteresowanie wzbudziła ostatnio między innymi książka wybitnego teologa luterańskiego, Walthera v o n L o e w e n i c h [1] pt. „Katolicyzm współczesny". Autor jest naturalnie zwolennikiem protestanckiego liberalizmu religijnego, jeśli chodzi o założenia podstawowe. Stanowisko jego różni się jednak od klasycznych postaw liberalnych. W. v. Loewenich, przy wszystkich swoich zastrzeżeniach wobec Kościoła katolickiego, zdaje się widzieć i doceniać jego zalety obiektywne: uważa go za rodzaj niezastąpionego instrumentu zbliżania Ewangelii światu współczesnemu i za niezmiernie poważną siłę oporu przeciw wszechobecnej sekularyzacji. Wciąż żywa atrakcyjność katolicyzmu dla człowieka współczesnego, którą autor dostrzega i której pod pewnymi względami się obawia, tłumaczy się jego zdaniem tym, że Kościół rzymski obstawał zawsze w ten czy inny sposób przy rzeczywistości świata nadprzyrodzonego.

Inna zasługująca na uwagę opinia niemieckiego protestanta dotyczy roli Ewangelii w katolicyzmie. Podkreśla on wielokrotnie, że pomimo tego wszystkiego, co protestanci uważają za radykalne odchylenia od prawdy Nowego Testamentu, Kościół katolicki żyje Ewangelią i z niej czerpie swój autorytet religijny. Jest to fakt, o którym protestanccy krytycy katolicyzmu nie powinni, zdaniem W. v. Loewenicha, „ani na chwilę zapominać".

Trudno wreszcie pominąć niezmiernie interesujące u protestanta stanowisko autora „Współczesnego katolicyzmu" wobec życia zakonnego. Jest ono pełne uznania i podziwu. „Jest dziś rzeczą oczywistą dla każdego inteligentnego historyka — pisze W. v. Loewenich — że ataki Reformacji na zakony były bardzo jednostronne i że nie można zbyć tak potężnego zrywu heroicznej wiary lekceważącą etykietką »religii ru-

---

[1] *Modern Catholicism.* By Walther von Loevenich, tłum. Reginald H. Fuller (Macmillan).

tyny«... Życie zakonne jest niewyczerpanym źródłem religijności, z którego katolicyzm czerpie wciąż nowe siły żywotne. Ono właśnie dało mu jego wielkich świętych, których samo istnienie i pietyzm, jakim otoczyli ich pamięć wierni, stanowią żywe, bezcenne świadectwo rzeczywistości świata poza doliną łez, świata, który wart jest wszystkich sił i wszystkich ofiar ludzkich".

Walther von Loewenich nie ogranicza się jednak oczywiście do podkreślania pozytywnych jego zdaniem aspektów katolicyzmu. Jego krytyka Kościoła dotyczy spraw zasadniczej wagi. Punktem wyjścia owej krytyki jest dekret Soboru Watykańskiego o nieomylności papieża, który autor uważa za „ostateczne uprawomocnienie dogmatycznego absolutyzmu Kościoła rzymskiego".

Dogmatyczny absolutyzm stanowi, zdaniem W. v. Loewenicha, najistotniejszą z cech, które różnią katolicyzm od protestantyzmu. Aby zrozumieć jego stanowisko, pamiętać trzeba oczywiście, że luteranizm za jedyne źródło wiary uważa Pismo Święte, które rozumie jako Słowo Boże, przekazane człowiekowi w jego ludzkich formach pojęciowych i w jego ludzkim języku. Wiara — *sola fides* — opiera się więc wyłącznie na zaufaniu do zapisanego Słowa Bożego — *sola Scriptura*. Kościół nie gra tu właściwie żadnej roli: jest po prostu zgromadzeniem wiernych. Co więcej, wiara w zapis Słowa Bożego sprowadza się, według luteranów, do jednego tylko, choć niewątpliwie centralnego dogmatu, który ich zdaniem wynika bezspornie z tekstów Ewangelii. Dogmatem tym jest „supremacja boskości w Chrystusie". Poza tym jednak Nowy Testament, w świetle krytyki współczesnej, nie zawiera — jak sądzą luteranie — żadnych twierdzeń dogmatycznych, a jedynie pożyteczne „przybliżenia" do Prawdy. Są to więc sformułowania już ze swej natury całkowicie nieadekwatne do tajemnic, o których traktują, i należy przeto uważać je za względne i podlegające zmiennym interpretacjom, którymi — w każdej epoce — kieruje Duch Święty poprzez najlepszą wolę i wiedzę ludzką.

Relatywizm dogmatyczny, który W. v. Loewenich przeciwstawia dogmatycznemu absolutyzmowi Kościoła rzymskiego, idzie więc, jak widzimy, bardzo daleko. Praca luterańskiego teologa pozwala jednak zrozumieć nie tylko zasadniczą różnicę doktrynalną, ale również płynące z niej głębokie różnice psychologiczne, które powodują wiele dodatkowych nieporozumień we wzajemnych stosunkach protestantów i katolików. Autorytet urzędu nauczycielskiego Kościoła katolickiego, który w odczuwaniu protestantów musi stanowić ograniczenie swobody myśli ludzkiej i niemal jej pogardę, jego drobiazgowa dyscyplina, jego bardzo stosunkowo powolne reakcje na osiągnięcia wiedzy ścisłej — wszystko to musi tworzyć wokół katolicyzmu mur instynktownej już dziś nie-

chęci człowieka wychowanego w tradycjach liberalizmu. Mur ten — nie tyle intelektualny, co psychologiczny — nie jest z pewnością mniej ważny niż sam spór doktrynalny.

•

Całkiem inna ciekawa próba spojrzenia z zewnątrz na katolicyzm wyszła również spod pióra niemieckiego autora. Tym razem jednak jest to zakonnik katolicki, którego punkt obserwacyjny stanowi Azja. Książka Thomasa Ohma, OSB pod tytułem „Chrześcijaństwo zachodnie w oczach Azji"[2] oceniana jest z dużym zainteresowaniem, choć większość recenzentów wysuwa przeciw niej szereg zastrzeżeń. Przede wszystkim więc zarzuty przeciw katolicyzmowi, jakie przytacza autor, nie zawsze są — jak sam przyznaje — „specyficznie azjatyckie". Wiele z nich to opinie często spotykane w Europie lub nawet całkiem „specyficznie europejskie". Innym błędem, którego chyba niełatwo było uniknąć, jest duże „materii pomieszanie". Autor cytuje mianowicie cały szereg zastrzeżeń i animozji azjatyckich, które są wprawdzie niewątpliwie autentyczne, dotyczą jednak raczej zachowania poszczególnych chrześcijan, lub po prostu Europejczyków w ogóle, niż spraw religijnych. Fakt, że zastrzeżenia te przytaczane są bez wyboru i bez komentarza, nie przyczynia się naturalnie do jasności obrazu.

Wśród recenzji, które prawie jednogłośnie ubolewają nad tym, że Thomas Ohm nie usystematyzował lepiej swego interesującego materiału, najciekawsza wydaje się wypowiedź Bede Griffithsa. Przede wszystkim na uwagę zasługują kompetencje samego recenzenta: ojciec Bede Griffiths, OSB był, jak wiadomo, inicjatorem „eksperymentu w Kerali", gdzie spędził kilka lat w swym szczególnym klasztorze benedyktyńskim, przypominającym pustelnię mnichów buddyjskich. Recenzja jego nie ogranicza się też do omówienia książki Thomasa Ohma, lecz zawiera ciekawe tezy własne.

„Wiele zarzutów, jakie stawia dziś Azja chrześcijaństwu — pisze Bede Griffiths — ma podstawy bardzo poważne. Tym większa szkoda, że Thomas Ohm nie przeprowadził wyraźniejszego rozróżnienia pomiędzy tym, co jest uzasadnione i istotne, a tym, co płynie ze zwykłych uprzedzeń i nieporozumień. Gdyby kazano mi na przykład wymienić dwa najważniejsze zastrzeżenia Azji przeciw chrześcijaństwu, odpowiedziałbym bez wahania: Kościół wydaje się po pierwsze zbyt bliski zwykłej organizacji świeckiej, a po drugie zbyt dogmatyczny. Ogromna sieć instytucji katolickich, takich jak szkoły, szpitale, seminaria czy inne insty-

[2] *Asia Looks at Western Christianity.* By Thomas Ohm (Herder-Nelson).

tucje usługowe, musi czynić wrażenie, że chrześcijaństwo jest rodzajem potężnej i sprawnej organizacji materialnej o silnej i zcentralizowanej administracji. Można podziwiać jej sukcesy. Niewątpliwie jednak jest to obraz bardzo daleki od wszystkiego, co Wschód zwykł kojarzyć z religią. Jest rzeczą charakterystyczną, że najpopularniejszym świętym w Azji jest święty Franciszek z Assyżu, i pamiętać warto, że właśnie jego ubóstwo i prostota — podobnie jak ubóstwo i prostota Chrystusa — uważane są za autentyczne i przekonywające znamiona świętości.

Znacznie głębszy jednak jest opór wobec dogmatyzmu. Niechęć do »nietolerancyjności« Kościoła jest bardzo żywa i zapewne jest to w pewnym sensie nieuniknione. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że zbyt wielki i jednostronny nacisk na dogmatyczne sformułowania prawd wiary i na teologiczny system chrześcijaństwa może niepotrzebnie pogłębiać istniejące opory gruntując w wyobraźni mieszkańców Wschodu fałszywy i niepełny obraz katolicyzmu. Trzeba pamiętać, że dla Hindusa, buddysty czy taoisty, Byt Najwyższy już ze swej natury przerasta możliwości poznawcze człowieka. Wszelkie próby sprowadzenia tajemnicy Boga do ludzkich kategorii myślenia muszą więc spotkać się z dużą podejrzliwością. Kwestia przesunięcia akcentów jest na tym tle bardzo ważna: gdyby Ewangelia ukazywana była w pierwszym rzędzie nie jako system intelektualny lecz jako religia miłości i doktryna mistyczna, byłoby z pewnością łatwiej zbliżyć ją Azji".

•

Autorami książki o katolikach amerykańskich, która była przedmiotem licznych komentarzy w prasie katolickiej i niekatolickiej, są protestanci i żydzi. „Jesteśmy świadkami zjawiska, które jeszcze kilka lat temu byłoby nie do pomyślenia" — pisze na ten temat neutralny komentator „The New York Times". „Wydawca rzymsko-katolicki (znany już naszym czytelnikom Frank Sheed — przyp. tłum. *mg*) zwrócił się do swych sześciu przyjaciół, żydów i protestantów, życzliwych mu, lecz krytycznych wobec Rzymu, z prośbą, aby napisali szczerze, co myślą o amerykańskich katolikach. Rezultat jest rzeczywiście interesujący. Nie mamy tym razem do czynienia ze zdawkową wymianą grzeczności międzywyznaniowych: autorzy wszystkich esejów są wprawdzie bardzo rycerscy i uprzejmi, żaden jednak nie ukrywa, co myśli naprawdę".

Najsilniej i najczęściej akcentowanym zarzutem (lub może po prostu obawą? Chodzi wszak o Amerykę, i to w przededniu wyborów na prezydenta!) jest to, mówiąc najprościej, że katolicy „nie zdają się wykazywać zbyt wielkiego, a w każdym razie zbyt głębokiego przywiązania do demokracji". Ilekroć w każdym razie mieli lub mają po temu

środki, skłonni są zawsze do stosowania najrozmaitszych form nacisku, które ich zdaniem „mają zapewne szlachetny cel apostolski", lecz które autorom zbioru *American Catholics* wydają się głęboko sprzeczne z powszechnym w USA poczuciem demokratycznym i z charakterystycznym dla tego kraju duchem liberalizmu. Protestancki teolog, Stringfellow Barr, stawia nawet tezę, że utrzymująca się wciąż jeszcze izolacja społeczna katolików i niewątpliwy brak zrozumienia dla ich doktryny to wyniki tych właśnie wad, które nazwać można „grzechami przeciw demokracji". Przytacza on szereg konkretnych przykładów sekciarstwa i antyintelektualizmu katolików amerykańskich oraz nadużywania przez nich władzy politycznej w sensie czynienia z niej instrumentu „chrystianizacji administracyjnej". „Gdyby posługiwano się częściej i lepiej sztuką perswazji — konkluduje — a rzadziej i ostrożniej »argumentami« zwykłymi u grup nacisku, katolicy byliby z pewnością bardziej lubiani, a także — co jest dla nich zapewne jeszcze ważniejsze — lepiej rozumiani".

Podobne w zasadzie obawy wyraża inny duchowny protestancki, Robert McAfee Brown, choć jego punkt widzenia jest raczej doktrynalny niż publicystyczny. Podkreśla on, że bardzo wiele uprzedzeń protestantów do katolickiej teologii nie ma uzasadnienia, uważa jednak, że zasada wolności religijnej rzeczywiście nie jest łatwa do pogodzenia z katolicką koncepcją Kościoła. Byłoby jego zdaniem bardzo pożądane, gdyby katolicy „zechcieli sprecyzować bardziej jednoznacznie i autorytatywnie ten wciąż niejasny punkt, dotąd bowiem protestanci mają wciąż podstawy do obaw, że zasada wolności wyznania jest tylko tolerowana jako »zło konieczne« pluralistycznej sytuacji w Ameryce".

Znany publicysta „Christian Century", Martin Marty, widzi stosunki wzajemne katolików i protestantów jako „dialog dwu historii", które ukształtowały dwa odrębne typy mentalności. Trzeba, jego zdaniem, zdobyć się na duży gest lojalności i wyobraźni, aby przejść ponad tym, co historycznie uwarunkowane, wprost ku centralnym problemom teologicznym. Tu jednak powracają znów znajome zarzuty: katolicy są, zdaniem M. Marty'ego, zbyt sztywno podporządkowani orzeczeniom swego Kościoła, i to nawet w najdrobniejszych odcieniach myśli teologicznej, a ich uwaga w każdej niemal poważnej dyskusji skoncentrowana jest wyłącznie niemal na tym, by nie ustąpić ani na krok od maksymalnych aspiracji Kościoła rzymskiego, który uważa się, jak wiadomo, za jedyny i nieomylny i jako taki dopuszcza dyskusję jedynie ze swoistej „pozycji siły". To że wszelkie próby „dialogu teologii", jakie podejmowano w ostatnich dziesięcioleciach, stawały się z reguły „dwoma monologami", jest — zdaniem protestanckiego publicysty — spowodowane raczej przez stronę katolicką niż protestancką.

Allyn P. Robinson, pastor protestancki, którego praca zatytułowana „Katolicy w społeczeństwie"[3] stanowi interesujące studium socjologiczne, zarzuca katolikom amerykańskim tradycyjny brak zaangażowania w sprawy społeczne i obywatelskie, a nawet kompletny niemal brak zainteresowania nimi.

Obaj autorzy żydowscy, Arthur Cohen i rabin Gilbert, wnoszą niewiele nowego do powyższej listy zarzutów przeciw katolikom, typowej zresztą dla Ameryki. Jest to o tyle zastanawiające, że z ich strony właśnie można by się spodziewać podejścia mniej uwarunkowanego tradycjami protestantyzmu. Być może — jak to sugeruje w *post-scriptum* zbioru G. Weigel — uwaga ich była zbyt pochłonięta sprawami własnej wspólnoty i prądami, które ją nurtują, przez co główny temat ich wypowiedzi, jakim miała być krytyka katolików, przesunął się na drugi plan. Błyskotliwy i interesujący esej teologiczny Arthura Cohena o naturze mozaizmu ma rzeczywiście z tym tematem mało punktów stycznych. Również rabin Gilbert, który zajmuje się głównie potrzebą obrony religii w ogóle, nie wymienia właściwie żadnych nowych zarzutów przeciw katolikom, a ogranicza się do upomnień pod adresem Kościoła rzymskiego, który powinien jego zdaniem jak najprędzej „włączyć się na serio do rozmów poprzedzających układy".

Wydaje się, że książka o katolikach amerykańskich zrobiła duże wrażenie nie tyle ze względu na swoją treść (większość wysuwanych zarzutów nie jest niczym nowym w USA), co na fakt, że ukazała się nakładem firmy katolickiej, a nawet z inicjatywy katolickiego wydawcy. Fakt ten ocenia się jako poważny krok naprzód w kierunku bardziej „otwartego" katolicyzmu oraz postulowanych przez większość autorów „metod lojalnej perswazji". Zrozumiałe jest, że perswazja taka wymaga dokładnej znajomości oponenta i w tym sensie wypowiedzi żydowskie i protestanckie są na pewno pouczające dla katolików amerykańskich. Dowiedzieli się oni między innymi, jak niezrozumiałe i jak często zniekształcone jest w Ameryce katolickie pojęcie prawa naturalnego: ani jeden z dyskutantów, którzy o nim pisali, nie uniknął błędnych interpretacji. Świadczy to niewątpliwie bądź o niewłaściwych metodach wykładu, bądź o braku dostatecznej precyzji samego pojęcia i należy spodziewać się, że teolodzy wyciągną wnioski z tego doświadczenia.

Inicjatywa Franka Sheeda podjęta została w USA także przez innych wydawców i przez niektóre czasopisma katolickie: wypowiedzi protestantów na łamach „The Catholic World" i „The Commonweal" nie są na przykład rzadkością. Powtarzają one najczęściej te same mniej wię-

---

[3] *American Catholics: A Protestant-Jewish View.* Edited by Philip Scharper (Sheed et Ward).

cej zarzuty czy obawy, mimo to jednak mają z pewnością pozytywny wpływ na klimat amerykańskiego katolicyzmu. Może nie będzie to — jak chcą złośliwi — tylko przejściowy klimat przedwyborczy. Katolicyzm amerykański dojrzewa przecie bardzo szybko i nie tylko politycznie.

mg

O NAJNOWSZEJ KSIĄŻCE ZAWIEYSKIEGO

Jakże ważną rzeczą jest tytuł! Jest twarzą książki. Nie jest czymś istotnym — można przecież wyobrazić sobie wspaniałe dzieło bez tytułu — ileż jednak dzieł straciłoby na uroku, gdyby pozbawić je karty tytułowej. Tytułem, jeśli jest trafny, możemy pokazać coś z niewyrażalnego klimatu wizji — i nieraz zdarza się, że w świadomości pisarzy on jeden odpowiada w pełni nastrojowi „pierwszego momentu". Przez tytuł wieloznaczny można u czytelnika wywołać pamięć innych znanych mu spraw i rzeczy i podać mu utwór już na tle tamtych skojarzeń. Tak jest chyba z „Symfonią pastoralną" Gide'a.

Stara tradycja domaga się jednak, by tytuł utworu „streszczał" w sobie jego główną myśl, by był do niej maksymalnie dorównany. Awangarda zrywająca wszelkie tradycje zrywa często i tę, obiera tytuły rozmyślnie niedorównane dla podkreślenia nonsensu. Tak jest np. z *Łysą śpiewaczką* Ionesco, która — choć zapowiedziana w tytule — wcale nie występuje w sztuce.

Przyznaję, że tytuł najnowszej książki Zawieyskiego zrazu bardzo mnie zdziwił. Dlaczego *Brzegiem cienia*? Czy nie można było inaczej? Po przeczytaniu — zrozumiałem: nie można było lepiej. Bo pominąwszy „dziennik lektury" (choć on zajmuje najwięcej miejsca w tej książce) prowadzi nas Zawieyski w swych myślach o śmierci i o cierpieniu niejako b r z e g i e m tych spraw, nie łudząc, że potrafi wyjaśnić ich mroczną tajemnicę. Na najważniejsze i najboleśniejsze pytania Zawieyski nie daje odpowiedzi. Powstrzymuje się? Nie — to nie jest postawa sceptyka. Zawieyski milknie. Po prostu nie śmie, nie ma odwagi w obliczu konkretnego cierpienia mówić coś „wyjaśniającego". Zna ubóstwo słów wobec faktów. I to jest takie ujmujące, takie cenne. Bo choć wszyscy tęsknimy za odpowiedzią wyczerpującą i w bólu rzucamy ciągle to jedno pytanie: D l a c z e g o? — wolimy jeśli ktoś, kto jest wtedy przy nas, nie próbuje odpowiadać, tylko milcząco j e s t. Jest z nami. Na tym polega pocieszanie: być z kimś, gdy czuje się on sam. W łacinie mówi się c o n s o l a t i o, co pochodzi od: c u m s o l o...

Zawieyski nie pociesza nas w sposób łatwy ani w tzw. trudny. Stara się tylko być z nami. Idzie, jak my wszyscy, na krawędzi strasznych tajemnic, brzegiem ich cienia, w milczeniu i w pokorze, współodczuwając wraz z nami.

Gdy czyta się rozważania o cierpieniu i śmierci pisane przez katolików, to często odnosi się wrażenie, że były pisane na wyrost. Takie książki, zrodzone nieraz z gorącego pragnienia, by innym przyjść z pomocą, lubują się w efektach, rażą „wszystkoizmem" i wszechwiedzą, lecz oczywiście są potrzebne: oparciem wielu ludzi jest czyjaś pewność. Kiedy indziej znów rozważania podobne nasuwają myśl, że ich autor jest jak okręt, co po burzy zawinął do spokojnej przystani. Z perspektywy dzisiejszego spokoju patrząc na swoje „wczoraj" uśmiecha się on pobłażliwie, i taki sam uśmiech, „mądry i trochę pobłażliwy" ma dla swoich czytelników. To co nam mówi, pisze, jest jakoś skończone, doskonałe perspektywą — jest teorią przebytej burzy. Wreszcie — książki tego rodzaju bywają czasem mieszaniną najlepszych chęci z niezupełną szczerością.

Nic z tych rzeczy u Zawieyskiego. Nie ma w jego książce ani kokieterii mędrca, ani olimpijskiego spokoju zwycięzców. Odwrotnie: jest w niej zwykły ludzki lęk przed śmiercią, prawdziwie ludzki żal młodości, która odeszła, przerażenie cierpieniem i bezradność, zwyczajna ludzka bezradność. I jest konflikt. Dla Zawieyskiego katolicyzm — odkrywany kiedyś boleśnie i przyjmowany radośnie — nie stanowi dziś portu zacisznego, lecz nie wygasające źródło dramatu wewnętrznego. (Oto odpowiedź tym wszystkim, którzy konwertytom zarzucają wygodnictwo duchowe, ucieczkę). Sądzę, że można powiedzieć, iż *Brzegiem cienia* to książka odważna. Odważna przez to, że jej autor ma odwagę być zwyczajnym.

Ma tę odwagę nie tylko gdy chodzi o sprawy śmierci i życia. Również w tym, co dotyczy tzw. tajemnic warsztatu. Literaci z namaszczeniem wtajemniczonych ogłaszają przeróżne „recepty na pisanie", równie zawodne, bo względne, jak recepty na szczęście. Zawieyski i tu jest zwyczajny. Mówi po prostu: nie wiem. Oto charakterystyczna wypowiedź na temat precyzyjnych recept Nałkowskiej:

„Wszystkie takie sformułowania o pisaniu wywołują we mnie popłoch. Nic bym, według najmędrszych wskazań, nie umiał napisać. Piszę trochę nie wiedząc jak, mimo że nie należę do »natchnieniowców«. W pisaniu — tak mi się zdaje — trzeba zaufania do siebie, trzeba dużo odwagi i trochę szaleńczego ryzyka. A właściwie nie wiem nic. I to jest najprawdziwsze" (s. 110).

A w słowie autorskim na wstępie książki:

„...sztuka pisania jest dla mnie ciągle tajemnicą. Im więcej o tym myślę, tym mniej wiem".

Czy nie kapitalny przykład szczerości? Jednocześnie: ile w tym wyznaniu rzetelnej prawdy o twórczości! W gruncie rzeczy jest przecież tajemnicą.

Zawieyski w swej książce ma odwagę często mówić o tajemnicy i tragizmie. Ani o jednym, ani o drugim nie jest dziś mówić łatwo. Z tajemnic śmieją się ludzie otumanieni techniką, ludzie „z telewizorem w głowie", oraz racjonaliści, dla których świat ma tylko tę jedną tajemnicę, że nie ma tajemnic (są w nim jedynie „pewne prawa jeszcze nie odkryte"). O tragizmie nie lubią słuchać katolicy. Na szczęście — są wśród katolików sprzymierzeńcy. Cytując artykuł ojca Alberta Krąpca, Zawieyski wyznaje:

„Nuta agnostycyzmu, jaka się przejawia w rozważaniach tego artykulu, bardzo mnie przejęła. O. Albert nie waha się użyć słowa »tragizm«, gdy mówi o naturze myśli i jej sprzecznościach lub o nierozpoznawalności Boga. Oczywiście głupcy będą uważać autora za heretyka. Pomiędzy absurdem a tajemnicą — mówi o. Albert — wybieramy tajemnicę, czyli istnienie bytu niezmiennego, samego Boga. Ale cóż o Nim wiemy? Nasza wiedza może być analityczna i niedoskonała.

Lepiej bowiem odrzucić absurd, by wpaść w tajemnicę — pisze w zakończeniu o. Albert — niźli odrzucić tajemnicę, by wpaść w absurdy. Tajemnicę może jeszcze rozświetlić wizja Boga, absurd uśmierca całkowicie myśl. Rozumiemy zresztą, że myśl nasza w ostatecznych swych kresach musi być tragiczna, bo jest wypływem naszego życia, naszego istnienia, które jest również dla nas tragiczne, bo kończące się śmiercią. A nie jest wyższe to, co jest pochodne — myśl od tego skąd pochodzi: z Życia. Człowiek żyjący wiarą objawioną spodziewa się, że wyjdzie zwycięsko z tragizmu myśli i istnienia wtedy, gdy ujrzy intuicyjnie Boga »twarzą w twarz«. Oto mądre i głębokie uwagi o. Alberta, wstrząsające w swej prawdzie" (s. 220—221).

Zawieyski ma również odwagę przeciwstawiać się wulgarności dzisiejszej cywilizacji. Oto, co mówi na ten temat i jak widzi przyszłość sztuki:

„Czym jest sztuka w epoce sputników? W epoce fantastycznego rozwoju techniki? Proste konsekwencje wysnute z faktów oszałamiających zdobyczy technicznych prowadzą do przekonania, że sztuka staje się niepotrzebna. Obserwujemy wielki patos konania sztuki jako wewnętrznej, osobistej potrzeby współczesnego człowieka. Tak by się zdawało. Tak prorokują sceptycy i pesymiści, widząc zagładę wszelkiej metafizyki, a tym samym i sztuki.

Być może, iż zaleje nas wulgarność wszelkiej łatwizny. I, być może, zniszczy naszą wolność wynalazek aparatu czytającego myśli.

Jeśli tak będzie, sztuka wycofa się na właściwe dla siebie miejsce. Z ambicji społecznych zejdzie do intymności. Będzie mówiła szeptem

do ucha nielicznych i wybranych. A znowu jej szept stanie się kiedyś potęgą, zdolną ocalić ludzkość w jej godności" (s. 222—223).

Ocalić ludzkość w jej godności, nie dać, aby stała się Huxleyowskim „nowym wspaniałym światem". Czy sztuka, sama sztuka, będzie to potrafiła?

Ktoś powiedział, że w dzienniku Zawieyskiego przeważa francuska lektura. To jednak nie przeszkadza, że bije z niego polska atmosfera. I to jest takie sympatyczne, takie cenne przy jego czytaniu. Z miejsca poznaje się bliską atmosferę, tę, która wypełniała książki wszystkich naszych największych. I poznaje się te same tropy myśli. Zawieyski nie wstydzi się — a do tego trzeba dużo odwagi — by przyznać się do tylekroć wyśmiewanego, odrzucanego jako post-romantyczny spadek, rozdarcia pisarza polskiego, rozdarcia między tym, co ludzkie a tym, co polskie.

„Ilekroć pisarz polski dotyka zawiłości świata i zawiłości duszy człowieka, staje przed nim, jak wyrzut sumienia, niewierność wobec duszy polskiej z jej nadmiarem cierpień i ofiar. Jakże przejść ponad tym? Jak się nie ugiąć?" (s. 186).

Problem „służby narodowi" nie może być obojętny człowiekowi, który wyszedł z Reduty. I nie mogą mu być obojętni ludzie, których życie było ciągłym służeniem Polsce.

„Ch., Anna S., Maria K., Anna G. — to osoby należące do pokolenia entuzjastów, które ongiś w czasach niewoli walczyło na różne sposoby o odzyskanie niepodległości. Praca społeczna była dla nich powołaniem, czymś w rodzaju misji, co zobowiązywała na całe życie. [...] Lubię słuchać wspomnień tych kobiet, na przykład o strajku szkolnym, o jakichś pracach konspiracyjnych, o służbie w Legionach, o dawnym PPS-ie. Ich ideał społeczny opiera się na szacunku, na wolności, na idei wyboru i idei służby. Każda z tych kobiet coś bezcennego w życiu odrzuciła na rzecz „sprawy", na rzecz powszechnego, społecznego dobra. Prawie wszystkie przebyły za Niemców obóz i więzienie. Dlatego rozmowy z nimi o Zachodzie są też inne, sięgają do spraw istotnie ważnych, zarówno dla świata, jak i dla Polski. Nie są to sufrażystki typu angielskiego ani sawantki, zawsze nieco śmieszne. Przeciwnie: wszystkie te kobiety, z którymi mam szczęście obcować w domu Anny, są naprawdę urocze, dowcipne, duchowo młode, szczerze zainteresowane problemami świata, nowymi prądami w kulturze, filozofią i sztuką. Stąd długie moje opowieści o teatrze, o książkach, które przywiozłem, o filmach, o publicystyce. Bezcenna, jedyna atmosfera tych rozmów w zestawieniu ze światem dramatów Ionesco jest sprzecznością niemożliwą do zniesienia" (s. 185——186).

Zawieyski dodaje:

„Jest to szczególny rodzaj ludzi istniejących chyba tylko w Polsce, ludzi najszlachetniejszych i ofiarnych, o jakich pisał Żeromski w swych niezrozumiałych dla obecnego pokolenia powieściach" (s. 185).

Jeśli wolno mi kontynuować tę myśl, chcę dodać: nie może być zrozumienia dla powieści Żeromskiego w społeczeństwie, które radykalnie zmieniło swoje ideały, i w pokoleniu, które chce być cwaniackie, które za swoją życiową dewizę obrało hasło „śmierć frajerom". Wieloletnie wykpiwanie romantyzmu dawnych ofiarnych pokoleń zrobiło swoje.

Droga Zawieyskiego-pisarza jest mozolna i gorzka. Najlepsze jego dramaty, to wszystko, co mogłoby być ozdobą naszych scen, leży w biurku. Sam o tym mówi:

„Na próbie w teatrze. [Chodzi o *Miłość Anny* wystawioną przez Teatr Ludowy w Pradze — przyp. mój J. N.] Widziałem kawałek drugiego aktu i cały akt trzeci. Wrażenie przygnębiające, nie ze względu na teatr, lecz ze względu na sam tekst. Wszystko mnie razi. Przecież ta sztuka wcale mnie nie legitymuje, jest marginesowa, napisana dawno, przed dziesięciu laty. Oto mój gorzki los: rzeczy dla mnie ważne leżą w szufladzie; takie, które sam kwestionuję, są grane" (s. 210).

I dalej:

„Żaden z moich poetyckich dramatów nie wszedł na scenę. Czy zobaczę na scenie dramaty greckie lub biblijne? Ciągle jestem dotąd nieznany w tym zakresie, który mnie w pełni legitymuje" (s. 211—212).

Dlaczego tak jest? Czy „odkrywanie" wybitnych dopiero po ich śmierci, ma być dalej polską tradycją?

*

Książka może pozostawiać pewien niedosyt. Jakiś niedosyt konkretu. Z pewnością wielu będzie żałowało, że *Brzegiem cienia* to tylko fragment dziennika. Trudno jednak robić Zawieyskiemu zarzut z tego tytułu. W słowie autorskim wyjaśnił, dlaczego dokonał wyboru.

Taką, jaka jest, książka ogromnie zbliża postać autora: wzrusza współodczuwaniem, zupełnym brakiem pozy, zwyczajnością. Być może, że dla wielu będzie ona przede wszystkim interesującym przewodnikiem po lekturze. Dla mnie jest jak dłoń w milczeniu podana nad krawędzią. Tak ją odczytałem.

Jerzy Narbutt

MATKA BOSKA W POEZJI POLSKIEJ

Jeśli decydujemy się badać takie motywy, jak Chrystus w literaturze i sztuce, Matka Boska w poezji[1] to możemy — wychodząc z założenia, że „nadrzędności" tematu sprosta tylko ton wzniosłego uniesienia — wpaść w nieznośną manierę „hagiograficzną" w najgorszym sensie tego słowa. Możemy również przyjąć — nie negując nadrzędności spraw, którymi zamierzamy się zająć — że odbijając się w naszej świadomości są przez nas tak czy inaczej deformowane, w ludzki, niedoskonały sposób interpretowane, w pewnym sensie sprowadzane do naszego potocznego świata pojęć. I te nasze interpretacje, deformacje, to nasze rozumienie Bożych spraw ma swoją historię, podlega w pewnym stopniu ewolucji. Dlatego można i trzeba badać historię motywów mariologicznych. Taka historia, rzucona na tło rozwoju renesansu, baroku, czy modernizmu — da niezwykle interesujący materiał do charakterystyki danej epoki, pozwoli lepiej ujawnić jej tendencje, upodobania, ale także i fobie. Zobaczymy jak najrozmaitsze prądy kulturowe przełamywały się i jakby „demaskowały" w motywach maryjnych. Jeśli często zarzuca się pewną mechaniczność pracom śledzącym występowanie pewnego motywu w dziejach kultury — tu ostrzeżeniem byłaby słaba „Wisła w poezji polskiej" znakomitego historyka literatury W. Borowego — to dlatego, że często nie wychodzą one poza rozumowaną bibliografię przedmiotu, bez ambicji pokazania jego różnej w każdym wypadku, artystycznej i kulturowej funkcji, a przy tym często badany motyw okazuje się dość błahy i niezdolny do występowania w „ogniskowych" miejscach danej kultury. Wszystkie te zastrzeżenia i obawy okazują się bezpodstawne w stosunku do KUL-owskiego zbioru studiów. Występowanie motywów maryjnych badają tam Stefan Sawicki w poezji średniowiecza i renesansu, Stefan Nieznanowski w poezji baroku i czasów saskich, Andrzej Paluchowski w okresie stanisławowskim i w romantyzmie, Maria Jasińska w poezji poromantycznej do 1918 r., Zdzisław Jastrzębski w poezji współczesnej oraz Tadeusz Kłak w poezji ludowej. Wszyscy autorzy kładą nacisk na rolę artystyczną badanego motywu, przy czym ich podstawowym założeniem jest nie stosowanie „taryfy ulgowej". Czasem prowadzi to nawet do bardzo już nieprzejednanej surowości, gdy popularne pieśni ks. Antoniewicza degradowane są do grafomanii — choć może to i dobrze, że w ten sposób raz na zawsze odcięto się od pokusy słodzenia i lukrowania z uwagi na „chwalebną

[1] *Matka Boska w poezji polskiej.* Opracowali M. Jasińska, Z. Jastrzębski, T. Kłak, S. Nieznanowski, A. Paluchowski, S. Sawicki, Tow. Nauk. KUL. Lublin 1959. T.I *Szkice z dziejów motywu.* T.II *Antologia.*

intencję poety". Pokazać nie tylko ideowy sens motywu, ale także jego czysto literacką wartość i funkcję w zależności od osobowości twórcy, od ideowoartystycznych prądów epoki udało się autorom studiów na ogół przekonująco. Nie ukrywając stosowania kryteriów światopoglądowych w pewnych sytuacjach wymagających ideowego wartościowania — starają się jednak autorzy argumentować w ten sposób, by zachować wspólny język z ludźmi innych przekonań — innymi słowy: książka zakłada nie tylko czytelnika katolickiego ale także czytelnika „indyferentnego", który po prostu chce się czegoś dowiedzieć o ewolucji takiego to motywu, o jego literackim wykorzystaniu, o jego związkach z kolejnymi epokami historycznymi, z różnymi nurtami (np. nurt teologiczno-racjonalistyczny, „scholastyczny" w średniowieczu i jego echa w Bogarodzicy). I wielką zasługą książki jest właśnie to, że przy temacie, który, zdawałoby się, interesuje tylko ludzi o określonym światopoglądzie, potrafili wyjść z „getta" — potrafili językiem przemawiającym do wszystkich pokazać rolę i ważność motywu, który uporczywie staje przed naszymi poetami od autora Bogarodzicy do Petera Lachmana.

Jan Prokop

RÉSUMÉ

Le Dr Zygmunt Michelis, évêque luthérien, fondateur et président (pendant quinze années) du Conseil Oecuménique Polonais, est un partisan éminent du mouvement oecuménique mondial (Stockholm, Amsterdam). Son article, que nous résumons en deux langues, exprime ses vues personnelles; elles ne sont pas toujours en accord avec le point de vue de la Rédaction, qui néanmois accueille son article avec la plus vive joie. Un des numéros précédents de „Znak" (64) a été consacré en entier aux questions oecuméniques, à la grande oeuvre de l'unité chrétienne.

Les considérations qu'on va lire sont comme la suite pratique des principes développés par le Prof. Dr. D. Kinder (de Münster) dans son travail fondamental sur l'unité de l'Église, publié dans le nr. d ela Revue „Oekumenische Rundschau" du 3 juillet 1960. On trouvera le texte intégral de notre essai dans ce même cahier du mensuel ZNAK.

*

...Quelles sont les conclusions concrètes à tirer de l'étude du Prof. Kinder? L'Église du Christ constitue une entité unique qui ne connait pas de brisure. Il n'y a pas d'Église en dehors du Christ et de son Évangile. S'ensuit-il de là que cette vraie et indivisible Église doit aussi extérieurement apparaitre et se réaliser dans une seule et unique structure légitimement acceptée? Mais où est le critère d'une semblable structure? La chercherons-nous dans l'antiquité grecque, chrétienne, ou dans l'église romaine? Peut-être encore son modèle nous sera-t-il fourni par Wittenberg ou Genève, par l'anglicanisme ou les méthodistes pour ne parler que des confessions les plus connues? Ou bien, pour ne froisser personne, tournerons-nous vers la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem ou celle existant à Corinthe, ou prendrons-nous l'inspiration de ce que disent les Actes des agapes, des réunions chrétiennes, de la fraction du pain quotidienne, sans clergé professionnel, sans Temple et sans Liturgie?

Devrions-nous vraiment penser que tout ce qui, au cours de ces vingt siècles, apparut dans l'Église en fait de discipline, d'organisation et de doctrine, ne vient pas du Saint

Esprit mais est une pure invention au service des hommes. Voudrions-nous, en vérité, estimer pour rien les grandes oeuvres accomplies par Dieu pour et dans son Église? Est-ce que tous les grands docteurs, les prêtres et les prophètes dont le Seigneur a fait don à son Église, est-ce que tout cela, toute cette geste divine doit être comptée pour rien et rayée de l'histoire de l'Église? Ce n'est pas là pure rhétorique. Il existe des chrétiens et même des églises qui agissent et enseignent, comme si la véritable Église commençait avec eux, comme s'il n'y avait pas toute la Tradition, les Pères et les Conciles oecuméniques.

Il n'est pas difficile de trouver la réponse dans le Nouveau Testament. Nous voyons Jésus converser avec les pécheurs et les justes (ceux qui se croyaient tels), avec les prêtres juifs et les dignitaires romains. Il traite individuellement avec chacun, parle différemment à tel ou autre, mais reste toujours lui-même. Nous trouvons la même chose chez les quatre Évangelistes et les autres apôtres. Le premier concile apostolique de Jérusalem arrêta différentes prescriptions rituelles et disciplinaires pour les communautés gréco et judéo-chrétiennes, sans que pour cela fusse rompue l'unité spirituelle de l'Église. Les catholiques romains l'ont compris dès le début en reconnaissant chez eux plusieurs rites divers. De même l'Église orthodoxe est entrée dans cette voie puisqu'elle se compose de plusieurs églises nationales autonomes. Seul, le protestantisme a été, sous ce rapport, moins heureux, sa diversité n'étant qu'un assemblage de Confessions hétérogènes.

L'Évangile est une source intarissable de force, de vie et de puissance de l'Esprit et il est impossible à une seule église, tradition ou groupe culturel d'en épuiser les richesses. Un exemple probant en sont les trois branches principales de l'Église réalisées au cours de l'histoire: l'église romaine se distingue par son organisation et sa jurisprudence, tandis que la mystique est le trait saillant des orthodoxes, comme l'intellectualisme théologique celui du protestantisme. Mais chacune de ces propriétés s'est développée dans ces églises au détriment des autres. Leur réunion seule montrera, sans l'épuiser, toute la richesse de l'Église catholique universelle. Il faut avant tout établir les notes qui sont la propriété essentielle de l'Église du Christ et d'après ce critère juger les différentes églises. Je pense ici à l'essence divine, spirituelle et impérissable de l'Église laquelle n'est pas seulement une société organisée et visible mais en même temps un phénomène d'ordre mystique. Christ en est la tête et les croyants des membres chacun avec ses qualités et ses dons spirituels. On ne peut vivre sans coeur, et il y a encore d'autres membres du corps dont la perte entraine la mort de façon irrévocable. Mais on peut vivre sans pied ou jambe et même en étant privé d'une partie de l'estomac, d'un poumon etc.

Qu'est-ce le coeur de l'Église?

La théologie nous parle des *vestigia ecclesiae* — notes de l'Église. Seule, l'église qui les possède toutes est Église

dans le plein sens du mot. Si quelques unes font défaut, en tout ou en partie, on a affaire à une église mutilée dont la vie est plus ou moins en dépérissement. Quel est donc ce coeur de l'Église, ou, autrement, quels sont ces indispensables „notes" (*vestigia*) qu'elle doit avoir?

Lorsque les orthodoxes, les catholiques et les protestants répondront d'un accord unanime à cette question un pas décisif aura été fait vers l'unité. Les temps sont mûrs. Des milliers d'âmes aspirent vers elle et prient à cette intention. Les jeunes églises des pays des missions se rébellent contre cet état de division entre les chrétiens. Un nouveau champ d'activité s'ouvre ainsi devant l'antique chrétienté. Nous ne pouvons attendre plus longtemps. Les églises sont responsables devant Dieu et les hommes de devoir trouver ce chemin et donner cette réponse qu'on attend d'elles.

Mais comment?

Qu'il me soit permis, comme à celui qui depuis près de cinquante ans sert son église (luthérienne) et consacra la moitié de ce temps (depuis Stockholm) à la cause de la catholicité, comment je vois les choses en pratique. Que m'entendent ceux qui sont „pauvres en esprit" car je ne m'adresse pas aux scribes versés dans les Écritures ni aux grands prêtres détenant le pouvoir dans l'Église. Établissons d'abord quelques faits à mon avis incontestés.

1. Durant le premier millénaire la chrétienté était une, nonobstant plusieurs différends et des contestations en matière toutefois secondaire.

2. L'Église est une entité vivante et surnaturelle qu'on peut quitter mais qu'on ne peut déchirer ou diviser. Où est la Tête, là aussi sont les membres. Mais où le coeur s'arrête, là aussi le corps cesse de vivre.

3. Les schismes étaient dûs à des circonstances particulières et transitoires quoique d'importance si l'on considère le bien des âmes.

4. La faute en était toujours de deux côtés, encore que non toujours en proportion égale.

5. Les „séparés" étaient pour la plupart expulsés de l'Église contre leur volonté et intention.

6. L'église romaine est aujourd'hui le mieux organisée, la plus influente et quant au nombre en tête parmi les Églises.

A partir de ces faits on peut et doit tirer les applications suivantes:

1. Comme base et point de départ des pourparlers en vue de l'union il faut accepter le *status quo* de la fin du premier millénaire et les décisions des sept premiers Conciles oecuméniques. Aucune des églises historiques n'a quitté l'Église à cause d'une doctrine acceptée universellement par tous avant l'an mille.

Les controverses quant aux principes apparurent alors que le combat battait déjà son plein. C'est pourquoi, personne n'a le droit de rejeter ce point de vue historique comme base

de discussion et récuser ce qui constitue le bien spirituel commun de toutes les églises.

2. Cet héritage spirituel de la primitive Église comporte:

a) les trois symboles de foi

b) les sacrements (leur nombre est aujourd'hui contesté)

c) la constitution hiérarchico-conciliaire

d) la succession apostolique (elle n'est pas rejetée absolument par les protestants mais on ne peut non plus dire qu'ils y tiennent)

e) le culte de la Vierge (contesté par les protestants; pour d'autres sans fondement biblique).

Je ne soutiens pas que cette nomenclature embrasse tout le *depositum fidei* du premier millénaire mais les points énumérés sont comme des précieux joyaux pour les chrétiens de toute confession. Ce qui est en plus est contestable et pourrait ne pas appartenir au „coeur" de l'Église. Comme croyant je ne comprends vraiment pas pourquoi les églises n'accepteraient pas ce saint et merveilleux héritage des Pères comme point de départ du rapprochement mutuel (avec cette concession d'une large tolérance envers les protestants en ce qui regarde le dernier point).

3. La représentation et la direction de l'Église oecuménique prendrait exemple sur l'organisation des églises orthodoxes autocéphales. Il y aurait un patriarche à la tête du chaque groupe: celui de Constantinople pour les Orthodoxes, le pape de Rome pour les catholiques enfin celui que choisiraient en commun les églises protestantes réunies. On aurait peut-être aussi un représentant des anglicans, un autre pour les églises libres etc.

Le pape, patriarche de Rome, serait à la tête du Collège des patriarches et du concile oecuménique groupant tous les évêques. Les patriarcats respectifs seraient autocéphales et choisiraient leurs évêques selon leurs propres coutumes, mais ceux-ci seraient confirmés et bénis par le pape.

Chaque patriarcat aurait son rit propre reconnu pleinement par les autres, mais il y aurait en outre communauté de l'autel (Cène, et de prédication entre ces divers groupes. Des nouveaux rits, points de doctrine etc., seraient admis exclusivement par le Concile oecuménique et seulement sur proposition du collège des patriarches.

Et les autres distinctions qu'on retrouverait dans tous les patriarcats? On en parlerait au sein du collège et ils pourraient rester au titre du bien propre mais sans qu'ils causent de séparation dans l'Église. Mais il est bien entendu que doivent être exclue toute propagande et polémique agressive. Nous voulons laisser le temps au Saint Esprit et aux hommes, s'il le faut même jusqu'au jugement dernier pour que se fasse la lumière sur ces choses.

Il reste encore l'objection principale contre ces solutions, seules possibles en pratique, à savoir la question d'être fidèle à la Vérité. J'entends déjà la sainte indigation et les pieux soupirs des partisants de l'orthodoxie et de la „foi des Pères".

La première éventuelle objection est celle-ci: L'Écriture Sainte doit être reconnue par toutes les églises comme l'unique source et norme de la foi. Cela va de soi et en théorie toutes les églises le reconnaissent, je dis en théorie, car en pratique chacune d'elles, même la plus petite congrégation indépendante a sa propre interprétation de l'Écriture et de là aussi sa „tradition" particulière. Et il n'en peut être autrement vu que les hommes ne sont pas mûrs en esprit. Mais à côté et au dessus il y a toute la grande tradition de l'Église universelle du premier millénaire qui est et devrait être reconnue par tous.

Et maintenant l'autre objection. La Tradition doit être d'accord avec l'Écriture; cela naturellement „de la façon dont nous la comprenons et interprétons". Voilà ce dont il s'agit: „comme nous la comprenons". Cette restriction montre toute l'insuffisance de notre „infaillible" particularisme en la matière. D'un côté on proclame avec raison (en tenant cependant compte de ce qui est dit dans Jean 16, 12—13) la suffisance de l'Écriture et de l'autre on se cramponne endéans sa confession propre à „son" interprétation de la Parole qu'on pratique et qu'on tient pour vraie.

Puisque l'Église est un organisme vivant elle doit croître et cela entraine beaucoup de changements sous tous rapports. Par ailleurs l'Évangile est si riche de contenu que jusqu'ici aucune génération n'a pu le scruter et l'exprimer pleinement. Et enfin le langage humain est tellement pauvre, tellement limité aux choses de cette terre qu'il ne peut saisir adéquatement la divine vérité et les divins mystères. D'où il suit logiquement qu'aucune église ne peut juger les autres églises et croyant à partir de „son" acception et interprétation de l'Écriture.

Nous devons prendre patience et dans l'amour fraternel aider nos frères à croitre dans la piété et l'intelligence telle que nous la concevons.

Je me rends compte que malgré toute notre bonne volonté la question de l'unité n'est pas et ne sera pas chose aussi simple et facile comme il le semblerait à lire ces lignes. Mais je sais aussi que les obstacles ne proviennent pas de l'Évangile mais sont le fait de notre étroitesse d'esprit et de notre orgueil. Nous osons, appuyés sur notre „comme nous l'entendons et professons" dire *Racca* à nos frères (Mt. 5, 23).

Ce serait vraiment faire preuve de peu de foi et même prêter au ridicule si nous voulions admettre que le fanatisme de certains, l'orgueil des grands et la complaisance en soi de ceux qui sont versés dans les Ecritures, pourrait à la longue s'opposer à la volonté de Dieu et à la prière sacerdotale du Christ.

Lorsque le temps est accompli les fruits mûrissent — même par mauvaise saison. Et „le temps" — *kairos* vient, vois, il est déjà aux portes!

La primitive Église priait: Notre Seigneur, viens! Et nous autres aujourd'hui nous prions: Viens bientôt Seigneur! *Maran ata!*

Dr Zygmunt Michelis, lutheranischer Bischof und Präsident (15 Jahre lang) des von ihm gegründeten oecumenischen Rates in Polen, ist ein hervorragender Anhänger der weltlichen oecumenischen Bewegung. (Stokholm, Amsterdam). Die Zusammenfassung seines Artikels, den wir in zwei Sprachen vorlegen, gibt selbstverständlich den Ausdruck seiner persönlicher Anschauung, die nicht immer mit unserer Redaktion zustimmt, jedoch als Standpunkt des Verfassers wird mit freudiger Zustimmung empfangen. Einer der hervorgehenden Nummern des Blates „Znak" (64) wurde im Ganzen dem oecumenischen Problem gewidmet, diesem Grossen Werk der christlichn Einhit.

Vorbemerkung.

Die nachstehende Gedanken sind als eine praktische Fortsetzung des grundsätzlichen Aufsatzes zur Einheit von Prof. Dr. D. Kinder — Münster — in Heft 3. Juli 1960 der „Oekumenischen Rundschau" gedacht. Der ganze Aufsatz über das obige Thema wurde in der Oktobernummer der führenden röm. kath. Zeitschrift (monatlich) „Znak" (Zeichen), in Krakau gebracht.

... Welche praktische Folgerungen soll man aus den grundsätzlichen Ausführungen von Prof. Kinder ziehen? Die Kirche Christi ist eine Einheit, die nicht gespoltet werden kann. Ausserhalb Christo und seinem Evangelium gibt es keine Kirche. Folgt nun daraus, dass die untrennbare eine wahre Kirche auch äusserlich einheitlich in einer legitimen Gestaltung erscheinen und existieren muss? Aber nach welchem Muster sollte diese legitime Gestalt geformt worden? Etwa nach dem urspringlichen griechischen Muster, oder dem römischen, oder dem wittenbergischen oder dem Genfer, oder anglikanischer — oder methodistischen — um nur die bekanntesten Kirchengestaltungen zu nennen? Oder vielleicht nach keinem von diesen historischen Mustern um Niemand zu kränken? Vielleicht lieber nach dem Bilde der christlich-jüdischen Gemeinden in Jerusalem oder der griechischen in Korinth, oder dem biblischen Bilde in der Apostelgeschichte mit Agapen, Hausandachten, täglichen Komunionen, ohne berüflichen Priestern, ohne Tempel und Liturgie?

Sollten wir wirklich meinen, dass Alles, was nachher im Laufe der XX Jh. in der Kirche an Ordnung, Gestalt und Lehren entstanden ist nur menschliche zweckbedingte Erfindung sei und nichts vom Heiligen Geiste getragen ist. Wollten wir wirklich die grossen Taten die Gott in und an seiner Kirche vollbracht hat, missachten? Wollten wir auf die grossen Lehrer, Priester, Werke und Propheten, die der Herr seiner Kirche geschenkt hat, verzichten und sie aus der Geschichte der Kirche ausmerzen? Das sind keine rethorischen Fragen. Gibt es doch Christen, ja Kirchen, die so tun und lehren, als ob Alles, was wahre Kirche ist, erst mit Ihnen begann und sie deshalb die ganz altkirchliche Tradition, die

altkirchlichen Väter und oekumenischen Konzile zurückweisen.

Die richtige Antwort ist nicht schwer aus dem N. Testament zu geben. Jesus verkehrte mit Sünden und Gerechten (Selbstgerechten) mit judischen Priestern und römischen Würdenträgern. Er behandelte Jeden individuell, sprach mit Jedem anders und war doch immer derselbe. Trifft das auch nicht auf die vier Evangelien und die verschieden Apostel zu? Hat nicht das erste apostolische Konzil in Jerusalem für die christlich-jüdischen und die christlich-griechischen Gemeinden verschiedene kirchliche und rituelle Ordnungen beschlossen ohne dass dadurch die geistige Einheit der Kirche gefährdet wurde? Die röm. kath. Kirche hat das zuerst verstanden und viele verschiedene Riten akzeptiert. Auch die orthodoxe Kirche ist denselben Weg in der Form von nationalen autokephalen Kirchen gegangen. Nur der Protestantismus war in dieser Hinsicht weniger einsichtsvoll und erfolgreich. Seine Verschiedenheit ist in trennende Vielgestaltigheit national und konfessionell — ausgeartet.

Das Evangelium enthält solch ein unerschöpfliches Potential an geistiger Kraft und Reichtum des Lebens und der Form, dass eine einzige kirchliche Gruppe, Tradition oder Konfession unmöglich Alles gleichmässig auszudrücken und darzustellen vermag. Ein Überzeugendes Beispiel sind die drei historischen kirchlichen Hauptrichtungen: die römische mit ihrem juristischen Institutionalismuss, die orthodoxe mit ihrer Mystik, die protestantische mit ihrem teologischen Intelektualismus. Jede dieser Eigenschaften ist in den betreffenden Kirchen einseitig ausgebildet auf Kosten der anderen. Erst zusammen würden sie den Reichtum der allgemeinen katholischen Kirche darstellen und auch in diesem Falle nicht vollkommen. Es gilt daher vor allem die existentionellen Hauptzeichen der Kirche Christi gemeinsam festzustellen und daraufhin die einzelnen Kirchen zu prüfen wie viel sie davon besitzen. Ich denke dabei an die göttlich-geistige unvergängliche Substanz der Kirche, die doch nicht nur eine soziale Körperschaft, sondern zugleich eine mystische Erscheinung darstellt. Christus — das Haupt, die Gläubigen mit ihren geistigen Eigenschaften und Gaben — die Glieder. Ohne Herz ist jeder Körper tot. Es gibt auch noch andere Glieder deren Verlust den Tod unweigerlich nach sich zieht. Es gibt aber auch solche, die man teilweise oder sogar ganz verlieren kann und doch leben. Ohne Herz kann Niemand leben, aber doch ohne Hände, oder Füsse, oder einem Teile der Organe, wie Magen, Lunge u. s. w.

Was ist das Herz der Kirche?

Die Theologie spricht von den „vestigia ecclesiae" — Zeichen der Kirchen. Nur die Kirche, welche alle besitzt, ist eine Vollkirche. Wenn etliche ganz oder teilweise fehlen, handelt es sich um eine verstümmelte Kirche, die auch lebt, aber mehr oder weniger kümmerlich. Was ist nun dieses Herz der Kirche? Oder anders: was sind also die unentbehrlichen „vestigia ecclesiae"?

Wenn diese Frage von den drei grossen Gruppen — Orthodoxie, Katholizismus — Protestantismus — einmütig beantwortet werden könnte — wäre ein entscheidener Schritt auf dem Wege zur Einheit getan. Die Zeit ist erfüllt. Millionen sehnen sich nach der Einheit und beten darum. Die jungen Missionskirchen rebellieren geradezu gegen die europeischen Kirchenspaltungen. Die alte Christenheit wird immer mehr zu einem neuen Missionsfelde. Wir dürfen nicht langer warten. Die konfessionellen Kirchen. sind es Gott und den Menschen schuldig diesen Weg zu finden, diese Antwort zu geben.

Aber wie?

Lassen sie mir, als einem Christen, der nun fast schon 50 Jahre seiner Kirche (ev. lutherischen) und die Hälfte von dieser Zeit (seit Stokholm) gleichzeitig bewusst der „katholischen" Kirche dient, zu sagen, nicht für die Schriftgelehrten und Kirchenfürste, sondern für die „Armen im Geiste", wie ich praktisch die Dinge sehe. Zuvor möchte ich einige unbestrittene (wie ich meine) Tatsachen feststellen

1. Bis zum Ende des ersten Jahrtausend gab es eine einheitliche Kirche, unbeschadet von allerlei und vielen Unterschieden und Zwisten in zwei und dritt -rangieren Dingen.

2. Die Kirche ist eine lebendige, mystische Körperschaft, die man verlassen, aber nicht teilen oder sprengen kann. Wo das Haupt — da sind die Glieder. Wo das Herz stirbt — ist der Körper tot.

3. Die Absplitterungen waren meistens durch einzelne Zeitgemässe, wenn auch seelsorgerisch wichtige Belange verursacht.

4. Die Schuld des Zwistes war immer beiderseitig, wenn auch nicht gleichmässig.

5. Die „Abtrünnigen" wurden meistens gegen ihren Willen und Absicht aus der Kirche gewaltsam verdrängt.

6. Die röm. kath. Kirche ist heute die best organisierte, die grösste und die einflussreichste konfessionelle Kirche. Aus obigen Tatsachen kann und soll man folgende praktische Schlüsse ziehen:

1) Als Basis und Ausgangspunkt des Gespräches über Wiedervereinigung muss der Status am Ende des ersten Jahrtausend, mit Worten die sieben ekumenische Konzile von allen Partnern anerkannt werden. Niemand von den historischen Kirchen ist aus der Kirche ausgetreten wegen einer Lehre, die vor dem zweiten Jahrtausend allgemeine Geltung hatte.

Die grundsätzlichen Kontroversen entstanden erst nach dem Austritte in der Hitze des Kampfes. Deshalb hat Niemand das moralische Recht diese altkirchliche gemeinsame Basis als Ausgangspunkt oder — als grundsätzlich allgemein kirchliches geistige Gut abzulehnen.

2) Dieses traditionelle Gemeingut der Urkirche möchte ich in folgende Sätze fassen

a) drei ekum. Symbole

b) Sakramente (die Zahl ist heute streittig)

c) episkopal — konziliare Verfassung

d) die apostol. Personal-Sukcession (von den Protestanten nicht postuliert, aber auch nicht grudsätzlich abgelehnt)

e) Verehrung der Jungfrau Maria (von den Protestanten stark beanstandet — von anderen unbiblisch ausgebaut).

Ich behaupte nicht, dass dieses Register das ganze „depositum fidei" des ersten Jahrtausends umfasst, aber es sind die kostbarsten Juveln für sehr vielen Christen aller Konfessionen. Was darüber ist, mag zweitraurig sein und vielleich nicht zum „Herzen" der Kirche gehören. Ich sehe als glaubiger Christ wirklich nicht ein, warum die historischen Kirchen nicht grundsätzlich obige Sätze annehmen sollten, diese ehrwürdige, heilige Gut der Väter und auf dieser Basis ihre Zusammenarbeit beginnen — (allerdings mit dem Zugeständnis weitgehender Toleranz für die Protestanten im letzten Punkte).

3) Die gemeinsame Vertretung und Leitung der ekum. Kirche würde ungefähr nach dem Muster der autokephalen Kirchen der orthodoxen Kirche zu gestalten sein. An der Spitze jeder Gruppe stände ein Patriarch: der ekum. von Konstantinopol, der kath. Papst von Rom, der evangel. Patriarch — gewährt durch die protest.-ekum. Kirchen, — vielleicht auch ein anglikanischer Patriarch, und ein freikirchlicher u. s. w.

An der Spitze des Patriarchen-Kollegiums und des Ekum. Konzils aller Bischöfe stände der kath. Papst — Patriarch von Rom. Die Patriarchaten sind autokephal und bestellen ihre Bischöfe nach eigener Ordnung. Die Bischöfe werden bestätigt und gesegnet durch den Patriarch — Papst.

Die konfessionellen Ritten werden als gleichwertig für das betreffende Patriarchat von Allen anerkannt. Es besteht zwischen allen Patriarchaten Kanzel und Abendmahlsgemeinschaft. Neue Ritten, Lehre u. s. w. können nur vom ekum. Konzil und nur auf Vorschlag des Patriarchen-Kollegiums beschlossen werden.

Und was geschieht mit den gebliebenen Unterschieden in allen Patriarchaten? Darüber dürfe nur im Patriarchen-Kollegium gesprochen werden. Sonst bleiben sie bis auf Weiteres als Separatgut bestehen, aber ohne Kirchetrennende Wirkung. Jede Propaganda und agressiwe Polemik wird unterlassen. Wir wollen dem Heiligen Geiste und den Menschen Zeit lassen, wenn nötig bis zum Tage des jüngsten Gerichtes, die volle klare Erkenntnis zu schaffen.

Und nun zu dem Haupteinwand gegen diese einzig mögliche praktische Lösung, nämlich „die Wahrheitsfrage". Ich höre schon das fromme Gezetter und die heilige Entrüstung der Verteidiger der Ortodox und des „Glaubens der Väter".

Der erste eventl. Einwand wird lauten: die Heilige Schrift muss als die einzige Quelle und Norm der Glaubenssätze von allen Kirchen anerkannt werden. Das ist selbstverständ-

lich und von allen historischen Kirchen theoretisch anerkannt — theoretisch, denn in Praxis hat ja jede, auch die kleinste Fre:kirche, ihre eigene Interpretation der Schrift und damit in irgend einer Weise ihre „Tradition". Und das kann ja gar nicht anders sein, wegen der menschlichen geistigen Unreife. Aber daneben, oder darüber steht die gemeinsame Tradition der Gesamtkirche des ersten Jahrtausend die von allen anerkannt worden ist, werden sollte.

Und nun der zweite Einwand:

Die Tradition muss in Einklang mit der Schrift stehen, natürlich „wie wir die Schrift verstehen und auslegen". Das ist es: „wie wir sie verstehen". In dieser Beschränkung kommt ja die ganze Unzulänglichkeit unseres „unfehlbaren" Konfessionelismus zum Ausdruck. Einerseits proklamiert man, mit Recht (mit Einschränkung von Joh. 16, 12—13) die Selbstgenügsamkeit der Schrift, anderseits „stützt" man sie durch eigene konfessionelle Bekentnisschriften, die dann praktisch als unfehlbar angesehen werden.

Wenn die Kirche ein lebendiger Organismus ist, dann muss er wachsen und das bringt viele Veränderungen in mancher Hinsicht mit sich. Anderseits ist das Evangelium so reich an Inhalt, den keine Generation und kein Bekentniss bisher fassen und ausdrücken konnte. Und drittens ist die menschliche Sprache zu arm, zu beschränkt auf materielle- irdische Dinge um die geistigen Geheimnisse und Wahrheiten adequat ausdrücken zu können. Die logische Folgerung aus diesem Tatbestand kann doch nur die sein:

keine konfessionelle Kirche hat das Recht auf Grund ihrer „Bekentnisschriften", ihrer Auslegung der Schrift andere Gläubigen oder Kirchen zu richten.

In Liebe, Geduld und brüderlichen Gemeinschaft müssen wir warten und helfen, dass die Brüder zu unserer „Frömmigkeit" oder „Klugheit" heranreifen.

Ich weiss wohl, dass die Sache der Einheit trotz bestens Willens nicht so einfach und leicht ist und sein wird, wie ich hier es dargestellt habe. Aber ich weiss auch, dass die Hindernisse nicht im Evangelium, sondern in unserer Beschränkheit und unserem Hochmut liegen. Wir wagen auf Grund unseres „wie wir es verstehen und lehren" zu den anderen Brüdern zu sagen „*Racha*" (Mat. 5, 23).

Es wäre kleingläube und geradezu lächerlich, wenn wir wirklich annehmen wollten, dass die Beschränktheit der Fanatiker, der Hochmut der Priester und die Selbstherrlichkeit der Schriftgelehrten dem Willen Gottes und den hohepriesterlichen Gebete Christi auf die Dauer wiederstehen können.

Wenn die Zeit kommt, reifen die Fruchte — auch bei schlechtestem Wetter. Und die „Zeit" — *Kairos* wird kommen, ist schon vor der Tür!!

Die alte Kirche betete: Komm Herr! und wir beten heute: Komme bald, o Herr! *Maran ata!*

La Congrégation des Frères des Écoles Chrétiennes, bien connue non seulement dans la patrie de saint Jean-Baptiste de La Salle, mais aussi en Europe et en Amérique est cependent peu connue en Pologne. Il manque toujours une publication plus détaillée sur l'Institut Lassalien et son fondateur. Les notions dans les manuels d'histoire de l'Eglise ou bien dans ceux d'histoire de la Pédagogie ne sont pas exemptes des erreurs, parfois essentielles. C'est pourquoi l'article présent a pour but de suppléer, au moins en partie, à cette lacune, d'autant plus choquante, que les établissements lasalliens existent en Pologne dès le début du XX siècle.

La première de leurs écoles a été ouverte à Lwów en 1903, où les Frères ont trouvé l'appui bienveillant de l'archevêque Joseph Bilczewski. C'était lui qui les a défendu quand, à peine arrivés, les Frères on été effrontément diffamés. L'école conduite par les Frères à Lwów jouissait d'une grande popularité.

En 1922 un noviciat a été ouvert à Częstochowa, qui, hélas, a fourni trop peu de nouveaux candidats jusqu'ici, car l'idéal de l'apostolat des frères-professeurs n'est pas encore bien compris en Pologne.

Avant la guerre, les Frères conduisaient avec succès une école d'arts et métiers à Lisków — un village modèle près de Kalisz.

Pendant l'occupation allemande ils avaient à Częstochowa un orphelinat pour les garçons dont les parents ont péri et organisaient les cours scolaires clandestins.

Après la guerre ils avaient un orphelinat et une école primaire à Duszniki Zdrój.

À présent les Lasalliens n'ont que deux établissements en Pologne: Częstochowa (noviciat) et Lublin (scolasticat universitaire).

L'auteur de l'article, Professeur de philosophie au Grand Séminaire de la Société du Christ pour les Emigrés, examine les symptômes et cherche les raisons de la crise que subit actuellement chez les jeunes la notion de la vie religieuse.

Comme base de ses recherches et source de ses réflexions il prend les résultats de l'enquête faite parmi les étudiants des différentes Universités de Pologne. Les huit questions de l'enquête ont été les suivantes: 1. Quelle est votre position envers la foi? 2. Avez-vous eu des contacts directs avec les religieux, leur vie et leurs travaux? 3. Estimez-vous, que la vie en religion peut se montrer un besoin pour certaines

personnes? 4. Que trouvez-vous d'inconvenient ou même de choquant: a. dans la vie des religieux, avec lesquels vous avez été en contact, b. dans la vie religieuse en général? 5. Quelles qualités voudriez-vous voir chez les religieux? 6. Estimez-vous, que les ordres religieux ont un rôle à jouer dans la vie sociale? 7. Avez-vous remarqué des différences — lesquelles — dans le ministère exercé respectivement par le clergé régulier et séculier? 8. Quel rôle exercent, d'après vous, les ordres contemplatifs dans la vie sociale?

L'enquête a eté anonyme. Aux questions ont répondu 126 personnes, dont une seulement s'est declarée incroyante.

Puisque les questions sondaient surtout l'opinion et devaient apporter des informations, l'auteur examinait plutôt les qualités des réponses, sans dresser des statistiques. L'analyse des réponses le conduit à formuler deux conclusions:

1. D'après les jeunes, les formes actuelles de la vie religieuse sont sujettes à la critique.

2. La jeunesse se forme un nouvel idéal de la perfection religieuse.

La critique de la vie religieuse touche à la fois le bien-fondé de celle-ci et la valeur même des conseils évangeliques.

Plusieurs réserves ont été formulées à propos de l'utilité de la vie religieuse. Cette vie, renfermée dans le cloître et séparée de la société ne peut plus réaliser ce pour quoi elle a été autrefois institutée. Les religieux, dans leur ministère auprès des âmes n'ont qu'une image fort incomplète de la vie des laïcs et comprennent trop peu la réalité actuelle. En ce qui regarde la nécessité et l'utilité de cette vie, une des principales raisons de la crise est une conception inexacte des causes de la vocation. On énumerait entre autres: manque d'initiative propre, nécessité psychique de se soumettre à l'autorité des autres, désir d'éviter la responsabilité personnelle, désir de fuir la vie etc.

La vie contemplative provoque chez les jeunes des sentiments divers: incredulité et admiration, réserve et enthousiasme, respect pour l'héroïque courage et scepticisme pour un sacrifice qui n'a pas de sens. Pour d'autres, la vie contemplative conduit à la bizarrerie et doit être considerée comme un symptôme d'une certaine extase maladive.

La raison principale des objections contre la vie contemplative se trouve dans l'ignorance complète de l'essence même de cette vie et quelquefois dans le doute quant à la possibilité d'une pareille vocation.

Les conseils évangeliques, bien qu'ils ne faisaient pas l'objet direct de l'enquête, ont été interpretés d'une manière tout à fait spéciale. Plusieurs remarques critiques touchaient surtout à la pratique de la pauvreté et de l'obéissance des religieux.

Dans la matière de la pauvreté on a fait remarquer: a. le niveau de vie trop élévé, b. la vie trop insouciante, c. le manque de simplicité et du naturel, d. les habits trop bizarres.

Quant à l'obéissance on a attiré l'attention sur le fait que celle-ci s'oppose à une vie facile et restreint la liberté personnelle; on a souligné aussi le manque d'humilité.

L'esprit d'indépendance et de critique, le manque de foi en l'autorité — voilà ce qui semble causer chez les jeunes la crise de l'idée de l'obéissance.

A côté des remarques critiques, on formulait aussi des postulats positifs. Et d'abord, on soulignait la signification et l'importance de la vie religieuse en général. La vie religieuse découle de la nécessité historique de notre religion chrétienne et consiste dans la pleine réalisation de l'enseignement du Christ. Les Ordres religieux ont une double importance: religieuse et sociale. L'importance religieuse consiste à satisfaire à Dieu au nom de l'humanité tout entière, par la prière et le sacrifice. L'importance sociale découle de leurs travaux dans le domaine de la culture et civilisation, de la science, de l'éducation, de la charité envers le prochain, du ministère specialisé etc.

L'idée de la perfection religieuse, telle que la voit notre jeunesse actuelle, ne diffère donc pas essentiellement de la doctrine catholique et des principes de l'Évangile. Et les raisons principales, qui exigeraient de la vie religieuse des adaptations nouvelles, seraient les suivantes: la charité envers le prochain, le vrai humanisme chrétien et le sentiment de responsabilité pour le monde tout entier.

Zbigniew Żakiewicz: L'existence dramatique de Nicolas Gogol . 1323

Nicolas Gogol (1809—1852) comme écrivain est à mi-chemin entre le Romantisme et le Siècle des Lumières tandis que sa pensée reflète l'époque des grandes inquiétudes religieuses. Voulant d'abord s'adonner au droit, mais empêché dans ses aspirations, il se voua aux lettres désirant de cette façon servir son pays.

L'auteur du „Réviseur" ne pensait pas à la satire. Ses premiers essais étaient lyriques et leur ton sérieux. Mais au contact de la vie à Pétersbourg Gogol, homme à principes, nourri de Goethe et de Puszkin, est désillusionné. C'est pour lui un choc entre deux mondes, celui des idées et de la réalité. Les romantiques se penchaient sur l'homme blessé par le terre à terre de la vie, mais Gogol voulait sonder la profondeur même de cette trivialité. Indigné il observe la capitale avec sa foule des bureaucrates tsaristes et leur incroyable étroitesse d'esprit qui en fait des automates sans âme. Gogol lui-même est épouvanté par sa plume acerbe comme en fait foi son récit „Le Portrait". Son oeuvre „Les âmes mortes" veut être plus objective, mais cette fois encore il créa une galérie de personnages répugnants. D'où la finale pessimiste de la deuxième version du „Portrait": le mal suscité par le pinceau de l'artiste fait des ravages parmi tout ceux qui entrent au contact de cette oeuvre artistique.

Gogol est écrasé par le sentiment de sa responsabilité „d'avoir donné vie à cette série de mauvais caractères" il

s'accuse de sa superficielle connaissance de la vie. Il étudie donc les penseurs chrétiens et de la négation à outrance passe à l'extrême opposé, (correspondance, textes choisis) et dans sa vie personnelle il vise à la mesure des saints.

Le deuxième volume des „Ames mortes" ne répond pas à ce qu'il en attendait. Gogol est épuisé par ce travail infructueux, il s'effraie du' mal qu'il dépeint et ploie sous l'idéal de la saintcté qu'il s'est lui-même imposé. Encouragé par le moine M. Konstantynowski il détruit le résultat de 10 ans de travail. Devenu hypochondriaque il s'abandonne au découragement. La crainte de la mort le harcèle et la pensée de devoir rendre compte à Dieu. Il refuse donc tout médicament et par cette acceptation volontaire du trépas veut se préparer en toute conscience à ce moment redoutable où il apparaitra devant le Créateur. Gogol qui lui-même juge sans pitié la vie ne voit en Dieu que la sévérité de la Justice. Il meurt neuf jours après avoir brûlé la seconde partie des „Ames mortes".

Gogol est conscient de ne voir qu'un côté des choses et malgré ses efforts ne parvient pas à rompre avec la satire. Pourquoi? C'est peut-être parce qu'il ne peut se dégager des canons imposés aux écrivains par le Siècle des Lumières dont il continuait les traditions dans les „Ames mortes". Encore qu'il comprend les nouvelles exigences, il ne s'y conforme pas car ses principes lui défendaient d'abandonner le didactisme traditionnel. En outre il reste idéaliste tandis que le nouvel art narratif, en train de se créer, demandait l'induction et non pas la déduction. Cet idéalisme, ennemi de la reconciliation avec la vie, sape son existence et lui enlève la force créatrice. Malgré les apparences il reste jusqu'à la fin un romantique attendant du sort une vocation sublime. Dans la mesure même de ses aspirations était le jugement impitoyable porté sur la réalité. Il s'est ainsi fermé le chemin vers le roman des moeurs réaliste du XIXe siècle qui en Russie fait son apparition déjà du temps de Gogol.

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—



IN HOC
SIGNO
VINCES